

Inhalt

1. Einführung	4
1.1 Forschungsstand.....	4
1.2 Fragestellung	6
1.3 Vorgehensweise	8
1.3.1 Exkurs: Konjunkturen krisenhafter Vergesellschaftung	9
2. Kontingenz als Kategorie der Sozialtheorie	15
2.1 Handlungskontingenz.....	15
2.2 Sozialkontingenz.....	19
2.3 Kontingenzregulierung.....	22
2.4 Kontingenzaufhebung.....	26
2.5 Kontingenztoleranz	28
2.6 Leitfaden für die Interpretation der Belegautoren	29
3. Max Weber und der Dämon hinter den Lebensfäden.....	31
3.1 Entzauberung.....	32
3.2 Sinnverlust	38
3.3 Standhalten in prophetenloser Zeit.....	43
4. Walter Benjamin und der <i>wirkliche</i> Ausnahmezustand	49
4.1 Tabula Rasa	51
4.2 Leben im Ausnahmezustand.....	57
4.3 Aura ohne Aura – das Paradox der Kontingenzbewältigung.....	63
5. Richard Rortys Lob des grundlosen Liberalismus.....	67
5.1 Produkte von Zeit und Zufall.....	69
5.2 Die überaus erträgliche Leichtigkeit des Seins	74
5.3 Politische Kultur zwischen Ethik und Ästhetik.....	79
6. Zygmunt Baumans (Un-)Behagen in der Postmoderne	84
6.1 Unausrottbare Mehrwertigkeit.....	86
6.2 Freiheit und Hilflosigkeit – Privatisierung der Ambivalenz	93
6.3 Für eine Ethik der Alterität	99
7. Schluss	103
Literaturverzeichnis	109

Siglenverzeichnis

MW: GARS: Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr 1988.

MW: GASS: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik.

MW: PS: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen: Mohr 1988.

MW: WL: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr 1988.

MW: WuG: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr 1980.

WB: Denkbild: Walter Benjamin: Der destruktive Charakter. In: GS IV/ 1, S. 396-398.

WB: Erfahrung: "Erfahrung". In: GS II/ 1, S. 54-56.

WB: Erzähler: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: GS II/ 2, S. 438-465.

WB: EuA: Erfahrung und Armut. In: GS II/ 1, S. 213-219.

WB: Fuchs: Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: GS II/ 2, S. 465-505.

WB: Goethe: Goethes Wahlverwandtschaften. In: GS I/ 1, S. 123-201.

WB: KR: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: GS VII/ 1, S. 350-384.

WB: Passagen: Das Passagen-Werk. GS V.

WB: Photographie: Kleine Geschichte der Photographie. In: GS II/ 1, S. 368-385.

WB: PkP: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: GS II/ 1, S. 157-171.

WB: Thesen: Über den Begriff der Geschichte. In: GS I/ 2, S. 691-704.

WB: ÜMB: Über einige Motive bei Baudelaire. In: GS I/ 2, S. 605-653.

RR: SO: Richard Rorty: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam 1988.

RR: KIS: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.

RR: Hoffnung: Hoffnung statt Erkenntnis. Wien: Passagen 1994.

RR: DZPhil: Die Armen sind die große Mehrheit. In: DZPhil Jg. 46 H. 6 (1998), S. 983-990.

RR: Stolz: Stolz auf unser Land. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.

RR: PhuZ: Philosophie & die Zukunft. Frankfurt a. M.: Fischer 2000.

ZB: Culture: Zygmunt Bauman: Culture as Praxis. New Edition. London u. a.: Sage 1999 [1973].

ZB: DdO: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: Hamburger Edition 1992.

ZB: MuA: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Hamburger Edition 1992.

ZB: Unbehagen: Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg: Hamburger Edition 1999.

ZB: FM: Flüchtige Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

1. Einführung

1.1 Forschungsstand

Kontingenz ist ein *Modewort*: es verspricht, ein diffuses Lebensgefühl zumindest terminologisch fassbar zu machen – der 'Mann von der Straße' sieht seiner untergründigen, aber im Grunde genommen trivialen Vermutung, eigentlich könnte alles ja auch ganz anders sein, theoretische Weihen verliehen. Kontingenz ist zum Zweiten ein *Containerbegriff*: die einen kultivieren mit seiner Hilfe Unmittelbarkeit und Voluntarismus, dünken sich im 'nachideologischen Zeitalter' und machen die soziale Wirklichkeit zur Sache von Wille und Vorstellung, anderen schwindet jedes Vertrauen in die Reichweite menschlicher Zwecksetzung: 'anything goes' oder 'rien ne va plus' (vgl. Schäfer/ Wimmer 2004: 9).

Vielleicht mit höherem Abstraktionsgrad, aber nicht weniger umstritten wird der 'Kontingenz' im akademischen Betrieb begegnet. Poststrukturalistisch orientierte Sozial- und Literaturwissenschaftler suggerieren nachmetaphysische Abgeklärtheit, ihre Opponenten – etwa aus der Handlungstheorie – bestreiten den zeitdiagnostischen Wert des Begriffs. Wer von Kontingenz redet, signalisiert, wenn er weder 'großer Wurf' noch lediglich 'heiße Luft' meint, dass es sich um Metatheorie und Geschichtsphilosophie, jedenfalls um etwas Undurchschaubares, Unübersichtliches, Komplexes handelt. Umso erfreulicher, dass einige herausragende Veröffentlichungen sowie die Etablierung spezifischer Arbeitszusammenhänge in den letzten Jahren mehr Substanz in die Debatte bringen und den Anschluss an zentrale Fragen der Sozial- und Geisteswissenschaften herstellen konnten. Es handelt sich um drei Diskussionsstränge, die im Folgenden kurz vorgestellt werden, um den 'Forschungsstand der Kontingenztheorie' zu resümieren.

Dass die Frage nach Kontingenz interdisziplinäre Aufmerksamkeit verdient, machte die Arbeitsgruppe 'Poetik und Hermeneutik' – das "Zentrum der intellektuellen Nachkriegsgeschichte" (FAZ)¹ – mit ihrem siebzehnten Kolloquium im Jahr 1994 und

¹ Der Diskussionszusammenhang existierte seit 1963. Konferenz und Sammelband zum Thema Kontingenz waren die letzten Unternehmungen, bevor die Gruppe sich auflöste, um nicht vom standardisierten Tagungsbetrieb eingeholt zu werden. Diesem konnte sie sich lange entziehen durch ein Arbeitsprinzip, das die Anregung der Forschung und nicht die Präsentation von Ergebnissen in den Vordergrund stellte. In 'Poetik und Hermeneutik'

der anschließenden Herausgabe eines umfangreichen Tagungsbandes deutlich (vgl. Graevenitz/ Marquard 1998). Diskussionsgrundlage für Tagung und Aufsätze war die These vom historisch wachsenden Kontingenzbewusstsein: "erst – in der Antike – war alles notwendig und (fast) nichts kontingent; dann – in der christlichen Welt – war Gott notwendig und alles, was nicht Gott ist (die geschaffene Welt), kontingent; schließlich – in der modernen Welt: nach der Schwächung Gottes und der Schwächung des transzendentalen Subjekts – ist nichts mehr notwendig und alles kontingent" (ebd.: XII). Diese Vorüberlegung und die daran anschließenden Beiträge der Poetiker und Hermeneutiker verstehe ich als Anregung für einen historisch variierenden Kontingenzbegriff.

Zentral für den theoretischen Rahmen der vorliegenden Untersuchung sind die Arbeiten des Philosophen und Soziologen Michael Makropoulos, insbesondere die 1997 veröffentlichte Habilitation "Modernität und Kontingenz". Ein explizites Bewusstsein des Auch-anders-sein-Könnens nicht nur von Ereignissen, sondern von Ereignishorizonten und damit von Wirklichkeit überhaupt kennzeichnet seiner Meinung nach das Selbstverständnis moderner Gesellschaften. Die Anforderungen der Akteure an ihre soziale Praxis können mit dem erfahrenen 'Ordnungsschwund' jedoch nicht Schritt halten. Die "Dichotomisierung von sozialtechnischer Normalisierung und ästhetischer Souveränität" (Makropoulos 1997: 83) stellt den Versuch einer Auflösung des Dilemmas dar. In den 1920er Jahren verdichten und radikalisierten sich die Konzepte zur Rückbindung spezifischer Lebenswelten an eine 'Gesamtordnung'. Am Rand des sozialphilosophischen Diskurses wurden aber auch Plädoyers für das Offenhalten des Möglichkeitshorizonts und das Aushalten von Unbestimmtheit laut. Diese marginalisierte Position rückt m. E. in der Debatte um die Postmoderne, die in mancher Hinsicht mit der klassischen Moderne zu vergleichen ist, ins Zentrum der Auseinandersetzungen.

Die Tragfähigkeit des Themas wurde nochmals stabilisiert durch die Installation des Drittmittelprojekts 'Kontingenz und Moderne' am Erfurter Max-Weber-Kolleg (vgl.

fanden Literaturwissenschaftler, Philosophen und Historiker wie Hans Robert Jauß, Hans Blumenberg, Reinhart Koselleck ein – freilich auf Ideengeschichte konzentriertes – gemeinsames Forum (vgl. Jürgen Kaube: Zentrum der intellektuellen Nachkriegsgeschichte. Die Konferenzserie 'Poetik und Hermeneutik' hat seit 1963 richtig gemacht, was heute alle falsch machen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18.06.2003).

Joas u. a. 2002).² Ziel der mehrjährigen interdisziplinären Forschungsarbeit ist es, "die Zentralität eines sozial- und politikphilosophisch fundierten Kontingenzbegriffs für die historisch-soziologische Analyse von langfristiger Gesellschaftsentwicklung unter Bedingungen der Moderne herauszuarbeiten" (ebd.: 2). Für vier historische Perioden sollen Kontingenzerfahrung und korrespondierende 'semantische Umbrüche' untersucht werden. Im Einzelnen: *Romantik und Historismus* können als kontingenzbetonender Ausdruck einer wachsenden Skepsis gegenüber dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung interpretiert werden. Popularität der Evolutionstheorie und Vorbildwirkung der Naturwissenschaften gegen *Ende des neunzehnten Jahrhunderts* sprechen für ein breites Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung, zugleich lenkt das Aufkommen der 'sozialen Frage' den Blick auf die Unverfügbarkeit gesellschaftlicher Entwicklung. Der *erste Weltkrieg* und die im Zeichen dieses Epochenbruchs stehenden *zwanziger Jahre* bilden einen Zeitraum, in dem sich das Gefühl einer kulturellen Krise breitmacht, das in geisteswissenschaftlichen Arbeiten deutlichen Niederschlag findet und das mit der Kontingenzproblematik in Zusammenhang zu bringen ist. Letztlich markiert auch der Ausgang der 68er-Bewegung in die *Postmoderne* eine Zäsur: Kontingenz, so eine Vermutung der Forschergruppe, wird fortan im Rahmen des Differenzbegriffs diskutiert; auf gesellschaftstheoretischer Ebene soll die Ablösung der Konvergenzthese (Parsons) durch die Annahme einer Pluralität sich modernisierender Gesellschaften untersucht werden. Die Forschungsergebnisse von Mitarbeitern der Projektgruppe und Kooperationspartnern, die bisher zur Veröffentlichung kamen (Joas 2004a; ders. 2004b; Makropoulos 2004; ders. 2005) oder Grundlage des Konzepts sind (Wagner 1995) finden in den folgenden Kapiteln Verwendung.

1.2 Fragestellung

Im Hinblick auf die erwähnten Untersuchungen möchte ich für die Magisterarbeit folgende Ausgangsthese formulieren: die Kontingenzproblematik ist es wert, als gesellschaftsdiagnostische und historisch-soziologische Perspektive vom Rand sozial-

² Der Plan der Antragsteller umfasst einen Zeitraum von drei Jahren, in denen prominent besetzte Arbeitstagungen stattfinden und Beiträge veröffentlicht werden sollten. Die Projektphase endet 2006. Über Verlauf und Fortgang der einzelnen Vorhaben informiert die Homepage www.kontingenz.net. Ein von Joas und Makropoulos herausgegebener Band mit dem Titel "Sattelzeit, Kontingenz und historisches Modernitätsbewußtsein. Studien zu Reinhart Kosellecks Theorie der Moderne" befindet sich in Vorbereitung (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007).

theoretischer Zugangsweisen stärker in den Mittelpunkt gerückt zu werden. Besonders gewinnbringend scheint mir die Auseinandersetzung mit Brüchen und Kontinuitäten in der Wahrnehmung und Evaluierung sozialer Kontingenzen: Der Eindruck einer Auflösung gesellschaftlicher Ordnung und infolgedessen der Pluralisierung der den sozialen Akteuren zugestandenen, aber auch abverlangten Entscheidungen, ist sowohl für prominente Sozialtheorien³ der 'klassischen Moderne' als auch für Sozialtheorien, die gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts die Analyse sozialer Entwicklungen dominieren ('Postmoderne'), von zentraler Bedeutung. Zu beiden Zeiten⁴ wird der sozialphilosophische Diskurs durch das weit verbreitete Gefühl der Orientierungslosigkeit und Unplanbarkeit individueller Handlungen in einer als instabil wahrgenommenen Gesellschaft herausgefordert.

Während auf der analytischen Ebene zwischen den Theorien beider 'Epochen' weitgehend Einigkeit herrscht, unterscheiden sie sich hinsichtlich ihres normativen Gehalts und in der Art der nahe gelegten praktisch-politischen Interventionen. Bezieht sich die erste These der vorliegenden Arbeit die vergleichbare Zentralität der Kontingenzen thematik in Sozialtheorien verschiedener historischer Provenienz, so betrifft die zweite die Ausrichtung der gesellschaftlichen Praxis, die sich auf jene Theorien stützen kann. Die Sozialphilosophie der 'klassischen Moderne' nämlich ist gekennzeichnet durch intensive Bemühungen, eine verbindliche soziale Ordnung zu revitalisieren oder neu zu stiften; einem Großteil der Intellektuellen kann eine paradoxe Strategie der Kontingenzen aufhebung durch Kontingenzenutzung unterstellt werden. Für die Postmoderne hingegen kann behauptet werden, dass sie "der nachträgliche Versuch ist, die in den 20er Jahren minoritäre Disposition der Kontingenzen toleranz gegen die hegemonialen Ordnungserwartungen aufzuwerten" (Makropoulos 1997: 156). Die Diagnose – Kontingenzen – bleibt im Wesentlichen die gleiche, in den therapeutischen Aspekten vollziehen die Theorien jedoch eine Inversion. Oder anders: typisch

³ Ich verwende die Begriffe Sozialtheorie und Sozialphilosophie identisch. Sie bezeichnen keine Fachdisziplin, sondern ein Gebiet des Denkens, in dem um generalisierende Aussagen über soziale Zusammenhänge gestritten wird und in dem darüber hinaus beabsichtigt normative Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Entwicklungen formuliert werden (vgl. Joas/ Knöbl 2004: 9-11; zur Systematik sozialphilosophischer Arbeiten vgl. Honneth 2000).

⁴ Der Operationalisierung halber grenze ich die 'klassische Moderne' auf die zwanziger Jahre, die 'Postmoderne' auf die neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts ein. Mir kommt es weniger auf die Begriffe, ihre Ursprünge im Kunst- und Architekturdiskurs oder ihre kritische Abgrenzung vom Gebrauch im Feuilleton an, als auf theoretische Reflektionen, die in konkreten historischen Situationen hervorgebracht werden.

postmodern ist *nicht* der Befund der Erschütterung sozialer Kohärenz oder die These von der Entsubjektivierung, sondern die Beurteilung dieser im Umkreis der Kontingenz angesiedelten Phänomene als Befreiung und die Art und Weise, in der sie Aufnahme in politische Entwürfe finden.

Zu prüfen sind also zwei strittige Sachverhalte – ein systematischer: Kontingenz eignet sich als Kategorie der soziologischen Analyse; und ein historischer: die Sozialtheorien der zwanziger und der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ähneln sich in ihrer Kontingenzdiagnose, widersprechen sich aber in ihren therapeutischen Empfehlungen. Die argumentative Stützung der Thesen werde ich in Form einer zielgerichteten Interpretation mehrerer Sozialtheoretiker vornehmen, die für die Untersuchungszeiträume Repräsentativität beanspruchen können.

1.3 Vorgehensweise

Um der hier verfolgten These, dass es die Sozialtheorien der 20er und 90er Jahre gleichermaßen mit Kontingenz als grundlegendem Thema zu tun haben, daraus aber ganz verschiedene gesellschaftskritischen Schlüsse ziehen, überhaupt erklärende Kraft zusprechen zu können, muss ein Begriff von Kontingenz angelegt werden, der mehr bezeichnet als den Ausgangspunkt *jeder* sozialwissenschaftlichen Untersuchung. Denn vor dem Hintergrund der Etablierung der Soziologie als 'Krisenwissenschaft' (Dahme/Rammstedt 1984: 450; Habermas 1982: 295) scheint der Behauptung, die Problematisierung von Kontingenz sei die Matrix einer *bestimmten* Gesellschaftsdiagnose gar kein distinktiver Wert zuzukommen. Ob die 'Tragödie der Kultur' bei Simmel, die Ambivalenz der Rationalisierung bei Weber oder die Arbeitsteilungs- und Anomietheorie Durkheims – haben nicht mit der Infragestellung des Fortschrittsaxioms die 'Gründerväter' der Soziologie Kontingenz, *prima facie* das Nachdenken über Zufall und Notwendigkeit, bereits zu *dem* identitätsprägenden Thema der Disziplin gemacht? Noch anders gefragt: wenn die Theorien der zwanziger und der neunziger Jahre gekennzeichnet sind durch ein spezifisches Kontingenzbewusstsein, was prägt dann den Diskurs der Nachkriegszeit, der Restaurationsperiode, der Studentenbewegung? Im zweiten Kapitel (*Kontingenz als Kategorie der Sozialtheorie*) werde ich in Anlehnung an Makropoulos (1997) zunächst einen Kontingenzbegriff entwickeln, der m. E. dazu taugt, eine Spezifik der gesellschaftstheoretischen Bemühungen in den untersuchten

Zeiträumen hinreichend zu verdeutlichen. Anders als Makropoulos, der seine Analysen auf 'historische Semantiken' und 'Dispositionen' beschränkt und dabei die Realgeschichte aus dem Auge zu verlieren droht (zur Kritik vgl. Reitz 1997), bemühe ich mich um einen Rückbezug auf soziale Akteure und gesellschaftliche Kräfteverhältnisse. Dabei ziehe ich die Arbeit zur 'Soziologie der Moderne' von Wagner (1995) sowie verschiedene Untersuchungen zur Modernisierung und zur Entwicklung der neuzeitlichen Sozialphilosophie (van der Loo/ van Reijen 1992; Honneth 2000) heran. Im weiteren Verlauf des Kapitels werde ich die Unterscheidung zwischen zwei Strategien im Umgang mit der Erfahrung radikaler Kontingenz einführen, die Makropoulos (2005: 75) als "Kontingenzaufhebung" und "Kontingenztoleranz" analysiert, und von denen ich behaupte, dass sie im hegemonialen sozialphilosophischen Diskurs der 1920er und 1990er Jahre invers gewichtet sind. Dieser Teil der Arbeit schließt mit der Formulierung von Fragen, welche die Interpretation der Bezugsautoren in den Kapiteln 3 bis 6 anleiten sollen.

1.3.1 Exkurs: Konjunkturen krisenhafter Vergesellschaftung

Weitere Vorüberlegungen müssten eine historische Skizze der Untersuchungszeiträume zeichnen, um eine Parallelisierung auf der ereignisgeschichtlichen Ebene bekräftigen zu können. So wäre überdies dem idealistischen Übergewicht in der Konzentration auf einzelne Sozialphilosophien vorzubeugen. Ich spare diese Darstellung hier aus. Wenige Perioden der Vergangenheit sind so gut erforscht wie die 20er Jahre (für Deutschland: die Weimarer Republik) und mit dem Ende des Ost-West-Konflikts drängte es sich den Historikern quasi auf, Linien zwischen den Jahren um 1917 und 1989 zu ziehen (etwa Hobsbawm 1995). Eine Kartographie der modernen Gesellschaften beider Zeiten würde m. E. 'objektive' Daten beibringen, die es rechtfertigen, von 'Konjunkturen krisenhafter Vergesellschaftung' zu sprechen. Soziale Praktiken in den Bereichen Ökonomie, Politik und Kultur ließen sich als Ausdruck von Krisenzuständen beschreiben, die mit dem modernitätskritisch-verwerfenden sowie postmodern-erweiterndem Bewusstsein korrespondieren.

Dazu wenige Stichworte: Die Zwanziger Jahre waren zwar auf der Ebene materieller gesellschaftlicher Entfaltung nicht krisengeschüttelt im Sinne einer Verarmung. Doch ist davon auszugehen, dass gerade die massiven Umstrukturierungen Orientierungslosigkeit

und Unsicherheit zur Folge hatten. Das Bild Weimars etwa, stellte dann auch der Historiker Detlev Peukert (1987: 11) fest, "leidet unter einem nur selten erklärten Widerspruch zwischen der optimistischen Zeichnung kultureller Avantgardeleistungen und der pessimistischen Vision politischer und sozialer Misere". Aber: "Dieser Widerspruch charakterisiert die Epoche und kann daher nicht aufgehoben werden". Nach den wirtschaftlichen Zusammenbrüchen am Ende des neunzehnten Jahrhunderts ("Große Depression") und den Belastungen durch die Kriegswirtschaft (Inflation, Ruhrkrise) wurden in den zwanziger Jahren mit der Ausbildung fordistischer Regularien gezielte Maßnahmen zur Stabilisierung der Ökonomie ergriffen (vgl. dazu Hirsch 1995: 75 ff.). Fließbandtechniken und tayloristische Arbeitsorganisation erlaubten die Kopplung des Lohnniveaus an die Produktivitätssteigerung; die Massenproduktion hielt den Stückpreis niedrig und ermöglichte einen moderaten Massenkonsum. Die Durchkapitalisierung veränderte aber etwa auch die Familienstrukturen, weil jegliche Form von Subsistenzwirtschaft jetzt vollständig abgeschafft wurde. Dabei befand sich der Fordismus noch in einer experimentellen, vorgewerkschaftlichen Phase, was auf intensive politische Auseinandersetzungen (Massenstreiks bei Ford etc.) schließen lässt. Außerhalb der ökonomischen Sphäre zeichneten sich Formen erweiterter kultureller und politischer Partizipation schon deutlicher ab, die Massenparteien verfolgten aber eine Vorstellung der Repräsentation nicht ausgehandelter, sondern vordefinierter sozialer Interessen (vgl. Wagner 1995: 145) und trugen damit zur Reifizierung von Klassenlagen bei.

Ebenso können in den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts Umstrukturierungen größeren Ausmaßes beobachtet werden: Ein ganzes Bündel von Ursachen ist für die Krise des Fordismus Mitte der 1970er Jahre verantwortlich; der Rückgang der Profitrate wird u. a. zurückgeführt auf das Überhandnehmen administrativer Tätigkeiten, die Ausreizung der Produktivitätsreserven (des Fließbandtaktes) und nicht zuletzt auf die politische Dynamik in Folge des Aufbruchs um 1968. Seit den 80er Jahren sind Züge einer post-fordistischen Gesellschaftsformation erkennbar. Sie geht einher mit einer grundlegenden Veränderung der Betriebs- und Arbeitsorganisation. An die Stelle von Normalarbeitsverhältnissen und standardisierten Berufsbiographien treten prekäre Arbeitsverhältnisse sowie die Mobilisierung der Eigenverantwortung und des 'Humankapitals' der Beschäftigten durch die Schaffung halbautonomer Produktionsgruppen. Die Spaltung der Belegschaften in Kern und Peripherie führt zu

Formen wechselseitiger Disziplinierung und verstärkter Konkurrenz unter den Arbeitnehmern. Betriebskorporatistische Modelle schwächen die Verhandlungsposition der abhängig Beschäftigten insgesamt. Überdies ermöglicht die 'mikrotechnologische Revolution' eine flexible Produktion ohne Massenkonsum. Die Regierungen wenden sich vom Ziel der Vollbeschäftigung ab und geben die keynesianistische Interventionspolitik auf. Eine verschärfende Wirkung hatte die Pluralisierung des kapitalistischen Zentrums durch das Ende des Blockkonflikts: "Erst nachdem ein Teil der Welt – die Sowjetunion und das Osteuropa des »real existierenden Sozialismus« – vollständig zusammengebrochen war, haben die entwickelten, nichtkommunistischen Regionen das globale Ausmaß der Krise erkannt oder zugegeben." (Hobsbawm 1995: 503). – Nach dieser Aufzählung, die nichts beweisen kann, sondern nur die Verdichtung gesellschaftlich prägender Ereignisse im Hintergrund sozialtheoretischer Arbeiten aus klassischer Moderne und Postmoderne beleuchten sollte, kehre ich zur Schilderung meines Vorhabens zurück.

Das zweite Kapitel entwirft das Instrumentarium, das die kontingenztheoretische Untersuchung im 'materialen Kern' der Arbeit strukturiert. Anhand der Theorien ausgewählter Zeitdiagnostiker aus klassischer und später Moderne soll die These von der Ähnlichkeit im analytischen und der Umgewichtung im therapeutischen Gehalt geprüft werden. Um der Repräsentativität willen wähle ich je Epoche zwei Sozialtheoretiker, die in ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis möglichst weit voneinander entfernt sind bzw. kontrastiv zueinander stehen. Lässt sich zeigen, dass bei konstanter Kontrastdimension die Diagnose der gesellschaftlichen Verfassung und der individuellen Handlungsmuster zu beiden Zeiten ähnlich, die normativen Konsequenzen je Kontrastpaar aber in Moderne und Postmoderne genau invers gewichtet sind – Dominanz von Kontingenzbegrenzung damals, von Kontingenztoleranz heute – spräche das zumindest für eine Tendenz in der Entwicklung der Sozialtheorie.

Eine Kontrastdimension hinsichtlich politischer Standorte (links/ rechts) ist für die 1920er Jahre sinnvoll, scheint mir aber dem Selbstverständnis postmoderner Sozialtheorien nicht gerecht zu werden. Eine Alternative bietet m. E. die Kontrastierung nach struktur- und handlungstheoretischen Ansätzen. Als Strukturtheoretiker, also solche, die nach der Motivation individueller Handlungsvollzüge durch gegebene

gesellschaftliche Bedingungen fragen, können – wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten⁵ – Walter Benjamin für die 20er Jahre und Zygmunt Bauman für die 90er Jahre herangezogen werden. In den Kapiteln 4 und 6 sollen sie auf ihre Zeitdiagnosen und deren normative Implikationen geprüft werden. In einer eher 'mikrosoziologischen' Tradition, die sich in der Analyse gesellschaftlicher Prozesse auf strukturbildende Handlungen von Individuen konzentriert, stehen Max Weber (3. Kapitel) als Denker der klassischen Moderne, und der Neo-Pragmatist Richard Rorty (5. Kapitel) als Repräsentant der Postmoderne. Auch sie sollen bezüglich ihrer Kontingenzdiagnose und –bearbeitungsstrategie untersucht werden.

Die Eleganz der These und das Design der Argumentation sollen über mögliche Schwachpunkte im Grundriss der Arbeit nicht hinwegtäuschen. Drei offenkundige Einwände möchte ich antizipieren und, soweit möglich, entkräften.

Probleme bereitet in erster Linie die Zuordnung von Autoren und Kontrastdimension. Es handelt sich dabei um eine Frage des methodischen Vorgehens, die keinesfalls zu vernachlässigen ist, deren Beantwortung aber die Stichhaltigkeit der These nicht anfecht. Die Argumentation unter Zuhilfenahme eines Kontrastfalls dient lediglich der Repräsentativität: lässt sich meine Behauptung aufrechterhalten, würden 'Kontingenzaufhebung' und 'Kontingenztoleranz' Strategien gesellschaftlicher Praxis bezeichnen, die jeweils von einem ganzen Spektrum sozialtheoretischer Ansätze favorisiert werden. Die hegemoniale Position dieser oder jener Option ließe sich m. E. ebenso zurückführen auf die Autorität der untersuchten Autoren und die Bedeutung, die ihnen als Stichwortgeber der geistigen Situation ihrer und unserer Zeit zukommt. Der hier gewählte Weg zur Verteidigung der These ist insofern nicht der einzig mögliche. Dass er dennoch gangbar ist, dass also die Autoren einem handlungs- oder strukturtheoretischen Paradigma zugeordnet werden können, werde ich in den 'wissenschaftstheoretischen' Überlegungen darstellen, die den Interpretationen vorgeschaltet sind.

Eine zweite Entgegnung betrifft das geographische und kulturelle Einzugsgebiet der gewählten Autoren. Wie legitim ist es, die Untersuchung der zwanziger Jahre anhand

⁵ In der Benjamin-Forschung wird seit längerem darüber diskutiert, ob eine Periodisierung in idealistisches Frühwerk und materialistisches (i. e. strukturtheoretisches) Spätwerk legitim ist, oder ob nicht ein idealistisch-religiöses Motiv lebenslang bestimmend gewesen sei. Ich gehe darauf genauer ein in Kap. 4.

zweier deutscher, jene der neunziger Jahre hingegen anhand nicht-deutscher Autoren zu führen? Ist das Streben nach Kontingenzaufhebung gar eine spezifisch deutsche Angelegenheit, zu der ein amerikanischer Philosoph und ein polnisch-englischer Soziologe wenig Bezug haben? Tatsächlich ist es auffällig, dass das Lamento über zunehmenden Traditionsverlust und die Anempfehlung religiösen Glaubens als "Kontingenzbewältigungspraxis" (Hermann Lübbe) im bundesrepublikanischen Diskurs Anfang der neunziger Jahre reüssierten. Folgende Gründe sprechen m. E. dennoch gegen eine Überbewertung dieser Tendenzen: die gegenwärtige Forschergemeinschaft rekrutiert sich zunehmend international und führt einen Dialog über grenzübergreifende soziale Entwicklungen; die Rezeption und Kritik neuer Arbeiten erfolgt zeitnah und erlaubt ihre öffentliche Prüfung auf kulturübergreifende Relevanz. Beide Beobachtungen lassen darauf schließen, dass Rorty und Bauman in ihren Analysen die gesamte westlich-liberale Kultur einbegriffen sehen und als Repräsentanten auch der Diskussionen unter deutschen Sozialphilosophen gelten können. In ähnlicher Weise stehen Weber und Benjamin unter dem Eindruck eines sozialstrukturellen Wandels, der Amerika ebenso betrifft wie Europa und Deutschland, ja der – man denke an technische Innovationen, die Formierung einer Kulturindustrie und die Transformation der spätbürgerlichen Gesellschaft zur modernen Massengesellschaft – überhaupt erst von Amerika nach Europa kam. Es liegt nahe zu behaupten, dass auch die amerikanische Sozialphilosophie der 1920er Jahre vom Thema der Kontingenz bestimmt war und auf deren Aufhebung eher denn Akzeptanz drang.⁶

Letztlich könnte gegen die Eingangsüberlegungen historische Präzision angemahnt werden: Weber ist 1920 gestorben, kann also kaum als Sozialtheoretiker der zwanziger Jahre gelten; die von Benjamin herangezogenen Arbeiten wurden größtenteils nach 1930 verfasst; Rorty hat "Kontingenz, Ironie und Solidarität" 1989 veröffentlicht, also vor

⁶ Wagner sieht in seiner Arbeit (1995: 107) den amerikanischen Pragmatismus ebenso wie die Lebensphilosophie, den frühen 'westlichen' Marxismus und die Theorie der charismatischen Führerherrschaft Webers als Kritik moderner Philosophie und (positivistischer) Wissenschaft, der sie ihre Unfähigkeit vorhielten, die Wesenszüge menschlichen Handelns zu erkennen. An anderer Stelle (ebd.: 93) beschreibt er den "amerikanischen Sonderfall" als "Konstruktion einer Moderne ohne Ancien Régime"; im 19. Jahrhundert sei die 'amerikanische Erfahrung', die Realität außerhalb des sozialtheoretischen Diskurses, offener und grenzenloser gewesen als das Erleben in der europäischen eingedämmten Moderne. Aber auch das änderte sich in den 20er Jahren: "Dennoch scheinen auch die Amerikaner in den bewegten zwanziger und dreißiger Jahren ein Bedürfnis danach verspürt zu haben, sich einander anzunähern, ein kollektives Projekt für sich als Amerikaner zu definieren. Der Begriff des »amerikanischen Traums« wurde in der Wirtschaftskrise geprägt, um auf die Existenz und Dauerhaftigkeit der spezifisch amerikanischen Lebensweise hinzuweisen." (ebd.: 111)

dem Ende des Blockkonflikts geschrieben. Das sind triftige Einwände – zunächst wohl aber für eine historische Arbeit, die an einer exakten Datierung ihrer Gegenstände nicht vorbeikommt. Ich möchte jedoch nicht einzelne Ereignisse betrachten, sondern Diskursformationen und 'Stimmungslagen der Sozialtheorie', die mit gesellschaftlich-politischen Entwicklungen natürlich korrespondieren, aber kaum als deren *unmittelbarer* Ausdruck gelten können. Daher plädiere ich für mehr Liberalität bezüglich Anfang und Ende der zwanziger und neunziger Jahre. Was René König (1991: 231 f.) für die Zeit um die Jahrhundertwende gesagt hat – eine Periode, "in der alles geschaffen wurde, was in den Zwanziger Jahren zum sozialen und kulturellen Austrag kam" und die deshalb "symptomatisch und spezifisch relevant" ist – kann ähnlich für die Neunziger reklamiert werden: schon in den achtziger Jahren formulierten zeitdiagnostisch sensible Gesellschaftstheoretiker Überlegungen, die erst eine Dekade später Diskurshoheit gewonnen haben (vgl. auch Peukert 1986: 65). Das gleiche gilt für die Nachwirkungen der theoretisch wie politisch besonders bewegten Jahrzehnte: Walter Benjamins Schriften aus den 30er Jahren atmen gewissermaßen den Geist der 20er und Baumans Inspektion der 'flüchtigen Moderne' (die englische Originalausgabe erschien im Jahr 2000) knüpft an die Schriften aus der Mitte der 90er Jahre an.

2. Kontingenz als Kategorie der Sozialtheorie

Das systematische Nachdenken über Gesellschaft setzt allererst eine Problematisierung des Gegenstandsbereichs voraus: nur wenn die soziale Wirklichkeit ihre Gewissheit verliert, weil sie weder transzendental garantiert noch unmittelbar politisch gestaltbar ist, sondern eine Eigendynamik entwickelt, kann sie thematisch relevant werden. Insofern, hatte ich gesagt, ist Kontingenz ein Befund, der grundlegend für jede soziologische Theorie ist; entsprechend ist auch Kontingenzsteigerung ein universelles Charakteristikum der Moderne. Im Folgenden möchte ich die Differenz zwischen Moderne und Vormoderne anhand der 'Bruchlinie' Kontingenz ausweisen sowie Modalitäten des Kontingenzbewusstseins und dessen Zusammenhang mit normativen, auf die Veränderung der gesellschaftlichen Organisation abhebenden, Aspekten der Sozialtheorie unterscheiden, die eine Dynamik innerhalb der Moderne kenntlich machen können.

2.1 Handlungskontingenz

Ausgangspunkt der Überlegungen ist eine Definition, die sehr allgemein ist, in ihrer Entfaltung aber die notwendigen Differenzierungen zulässt: "Kontingent ist, was auch anders möglich ist" (Makropoulos 1997: 13). Eine Inspizierung der Bestimmung ergibt, dass Kontingenz zu den Voraussetzungen jedes Handelns zählt: 'anders möglich' ist nur ein Ereignis, das nicht notwendig eintritt; 'anders möglich' ist aber auch nur ein Ereignis, das sich faktisch so und nicht anders zugetragen hat und von dem nicht begründet gesagt werden kann, weshalb es das nicht sollte. Ein kontingentes Ereignis ist nicht in jedem Fall durch menschliches Handeln verursacht, es ist aber auch nicht auszuschließen, dass es das ist. Sowohl Ereignisse, die im Verfügungsbereich des Handelns liegen, erfüllen das Kriterium, möglich, aber nicht notwendig zu sein ('Ich hätte auch anders handeln können'), als auch solche, die unvorhersehbar und unplanbar sind ('Das habe ich nicht gewollt'). Es gehört zum 'logisch-ontologischen' Aspekt des Handelns (vgl. Makropoulos 1997: 14 f.), dass es sich in diesem Kontingenzraum vollzieht: seine Umwelt erfährt der Handelnde nicht als alternativlos – es steht zumindest *eine* Möglichkeit zur subjektiv sinnvollen Intervention offen. Die

Indeterminiertheit der Wirklichkeit macht aber zugleich Zustandsveränderungen möglich, die nicht auf gezielte Einzelhandlungen zurückzuführen sind; die Umwelt ist also nicht in ihrem vollen Umfang manipulierbar. Mit der Möglichkeit, dass im Zuge des sinnhaften Verhaltens sich etwas anderes ereignet als beabsichtigt, ist eine grundsätzliche *Handlungskontingenz* gesetzt.

Das Ausmaß, in dem die erlebte Wirklichkeit als Realisierung *einer* Möglichkeit alternativer Weltzusammensetzungen vorstellbar ist, sowie die Menge der nicht-notwendigen Ereignisse, deren mögliches Eintreten dem menschlichen Einfluss zugerechnet wird, sind historisch variabel. M. a. W.: eine Frage historischer Entwicklung wie auch sozialer Ausschließungspraktiken ist das Kontingenzbewusstsein. In vormodernen Gesellschaften blieb es beschränkt auf den "Gegenwarts- und Nahbereich konkreten Handelns benennbarer Gruppen und Subjekte" (Makropoulos 1997: 17). Alle Ereignisse, die außerhalb des Kontextes sozialer und politischer Interaktionen zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft standen, wurden als nicht-kontingent, d. h. in ihrer Herbeiführung unmöglich oder notwendig, erachtet.

In diese Annahme gehen verschiedene Attribute der idealtypischen⁷ Unterscheidung moderner von traditionellen Gesellschaften ein (vgl. van der Loo/ van Reijen 1992). – So *bezüglich des Niveaus struktureller Differenzierung*: der geringe Grad der Arbeitsteilung in vormodernen Gesellschaften beschränkte den Raum zur individuellen Entfaltung; die Produktionsverhältnisse blieben auf Bedarfsdeckung orientiert, Warenhandel wurde im Mittelalter aus religiösen Erwägungen unterbunden. Die Vielzahl autonomer politischer Einheiten tat ihr Übriges zur Behinderung sozialer Mobilität, denn so blieben die Beziehungsnetzwerke "kleinräumig, dicht und stabil" (ebd.: 82). Der Horizont verfügbarer/ unverfügbarer Wirklichkeitsalternativen ist unter diesen Bedingungen eng gesteckt. Für einen Großteil der Akteure musste sich das Kontingenzbewusstsein gar dem Nullwert annähern: alle Akteure teilten die gleiche religiöse Weltanschauung, die politischen Entscheidungen blieben jedoch den Männern bestimmter gesellschaftlicher Stände vorbehalten. – *Bezüglich der kulturellen Wirklichkeitsdeutung*: bis ins Spätmittelalter folgten die Akteure einer holistischen Weltanschauung, die sie in eine beseelte Natur

⁷ Die dichotome Gegenüberstellung konstruiert homogene Typen von Gesellschaften, die zu gegebenem Zeitpunkt ineinander übergehen. Ohne Frage ist Modernisierung ein umfassender Wandlungsprozess, nur handelt es sich weder um eine unumkehrbare Höherentwicklung noch finden Veränderungen überall in gleichem Maße und ohne Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern statt (vgl. van der Loo/ van Reijen 1992: 18-28).

und eine gottgewollte Herrschaftsordnung hineinstellte. Instrumentelle und strategische Handlungsvollzüge kamen insofern nicht in Frage, als dass eine praxisorientierte Subjekt-Objekt-Relation undenkbar war. Stattdessen nahm das Handeln stereotype und rituelle Formen an, blieb gefangen in der Logik des Magischen und limitiert durch die Rücksichtnahme auf in den Realien inkarnierte Geister (vgl. Tyrell 1993: 303 f.). Eine experimentelle Aneignung der Wirklichkeit, die Neuerung und Änderung erst ermöglicht und so den Bereich des Verfügbaren erweitert, ist in einer 'verzauberten' Welt ausgeschlossen. – *Bezüglich des individuellen Selbsterlebens:* in vormodernen Gesellschaften war der Lebensplan des Einzelnen bestimmt über wenige Kollektivzusammenhänge (Familie, Herkunftsmilieu, gesellschaftlicher Stand), denen er qua Geburt angehörte. In einer sozialen Umgebung, die sich so langsam ändert, dass kein Anlass zur Selbstreflexion besteht, und deren Bewohner so homogene Lebensvollzüge verrichten, dass keine Artikulation eigener Erfahrungen möglich ist, kann sich der Mensch seiner Individualität nicht bewusst werden. Der Möglichkeitshorizont war denn auch durch und durch traditionell eingefärbt, d. h. die Handlungen bewegten sich in vorgegebenen Bahnen. – *Bezüglich biologischer und natürlicher Begrenzungen:* schließlich werden Akteuren in vormodernen Vergesellschaftungsformen Einschränkungen auferlegt, die eine noch nicht technologisch durchdrungene Natur und ein Körper, der sich ihren Widrigkeiten anpassen muss, mit sich bringen. Hunger und Krankheit, klimatische Bedrohungen konnten nicht nur nicht zurückgehalten werden, sie sollten es auch nicht, da sie dem menschlichen Schicksal verbunden galten. Wo die Natur – die äußere der Umwelt wie die innere des Menschen – unantastbar ist, sind die Spielräume offener Möglichkeiten, in die das Handeln wirken kann, im Vergleich zum Selbstverständnis moderner Akteure verschwindend klein.

Bis in die frühe Neuzeit hinein bezog sich Handeln auf die Verbesserung einer gegebenen Wirklichkeit, deren Evidenz übersinnlich garantiert war durch Gott, universelle Vernunft und absolute politische Souveränität. Ebenso orientierten sich die Ordnungen des Wissens und des Sozialen an kosmischen Verläufen und der sakrosankten Schöpfungsgeschichte. Eine Veränderung der Wirklichkeit, die über das empirisch Greifbare hinausging, und eine Gestaltung der sozialen und politischen Ordnung, die allein der Befriedigung menschlicher Interessen dient, müssen innerhalb vormodernen Denkens als Unmöglichkeit gelten (vgl. Makropoulos 1997: 27).

Tatsächlich gibt es gute Gründe, dieser Einschätzung zu folgen, wie die Rekonstruktion vormoderner Umgrenzungen des Handlungsfelds gezeigt hat. Um nicht den ideengeschichtlichen Verkürzungen zu erliegen und bloß die Geschichte der Sieger fortzuschreiben, bedarf die These vom homogenen Wirklichkeitsbegriff der Vormoderne aber einer 'materialistischen Korrektur'. Gegen Aristoteles, auf den sich die Ausführungen zum antiken Verbesserungsbewusstsein stützen, kann eine Geschichte der Subversion vorgebracht werden, die ihn – zumindest, was die mangelnde Berücksichtigung praktischer Versuche zur Überschreitung des überkommenen Möglichkeitshorizontes betrifft – geradezu als Konservativen dastehen lässt (vgl. Agnoli 1996). Mit Eva, Prometheus und Antigone traten bereits im Mythos Figuren auf, die einen Umsturz der Ordnung anstrebten; wo Demokrit die Welt aus Atomen beschaffen sah, war ebenso wenig Platz für Götter wie in Protagoras' Variante der Agora, die den Menschen zum 'Maß aller Dinge' macht und deshalb gesellschaftliche statt religiöse Fragen diskutiert; die Epikureische Vertragslehre machte die freie Übereinkunft zur Grundlage der Gemeinschaft, nicht Geschlecht oder Geburtsstand; im Klassenkampf der römischen *res publica* forderten die Plebejer gegen die Patrizier ihre institutionell abgesicherte Freiheit. Und weiter im Mittelalter: die Philosophie der Gnosis stellte der Offenbarung die Erkenntnisfähigkeit gegenüber, die Ketzer opponierten dem wohlhabenden Klerus, Abälard rückte das Verhältnis von Glaube und Vernunft zurecht und Wilhelm von Ockham erklärte die Gleichgültigkeit des Göttlichen vor der weltlichen Vernunft.

Wie, wenn nicht mit einem Bewusstsein von der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnung, konnten diese Kämpfe geführt werden? Zeigten sie nicht gerade, dass es auch anders sein könnte, als es ist? Und schließlich – beweisen sie nicht, dass es unredlich ist, der gesamten vorneuzeitlichen Geschichte *einen* überindividuellen Möglichkeitshorizont zu unterstellen? Tatsächlich war das Kontingenzbewusstsein m. E. sozial ungleich verteilt. Der Spielraum verfügbar/ unverfügbarer Handlungsmöglichkeiten war für einen Sklaven vermutlich sehr viel kleiner als für einen Aristoteles (d. h. aber nicht, dass ich deshalb im Sinne einer Priestertrugstheorie argumentieren möchte⁸). Die Schwierigkeit meiner Überlegungen besteht darin, trotz der beabsichtigten Verwirrung

⁸ Hier läge eine Verknüpfung von Kontingenz- und Ideologietheorie nahe: Das Bewusstsein von der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnung war bei den 'Kopfarbeitern' vermutlich größer als bei den 'Handarbeitern'. Dennoch wurde Letzteren ihr beschränkter Möglichkeitshorizont durch die von der unmittelbaren Produktion befreiten Akteure nicht als Lüge aufgedrängt.

der Geschichtsrekonstruktion an einem qualitativen Unterschied vormoderner und moderner Kontingenz festzuhalten. Das Problem ist nicht allzu groß, vergegenwärtigt man sich, dass viele der subversiven Unternehmungen ihre Grenze in der – zwar anders interpretierten, aber dennoch letztbegründenden – Religion fanden. Die meisten Rebellen waren eben, wie es Ernst Bloch von Thomas Müntzer sagte, 'Rebellen in Christo'.⁹ Und selbst wo das nicht der Fall war – wie die Kämpfe ausgingen ist bekannt: Prometheus an den Kaukasus gefesselt, Antigone in den Selbstmord getrieben, Demokrit verjagt, Abälard ins Kloster gesteckt, die Ketzer auf dem Scheiterhaufen verbrannt und ihre Schriften verboten. Ein umfassendes Kontingenzbewusstsein konnte sich offenbar nicht ausbilden, sowohl aufgrund sozialer Kräfteverhältnisse (klassenspezifische Interessen) als auch aufgrund von Beschränkungen durch feudale Produktionsverhältnisse und unverstandene Natur. Das Problem der Selbstschöpfung gesellschaftlicher Ordnung stellte sich deshalb nicht. So es einen Raum zur Infragestellung der Wirklichkeit gab, blieb er von allen Seiten umgrenzt durch die Annahme des Wirkens einer unverfügbaren externen Macht.

2.2 Sozialkontingenz

Die zahlreichen Akte der Subversion dürfen nicht vergessen werden, wenn im Folgenden vom Bruch zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften die Rede ist. Die Annahme einer solchen Zäsur hat jedoch nicht lediglich heuristischen Wert: es ist m. E. plausibel, dass es einen historisch und geographisch eingrenzbaren Konvergenzpunkt von Modernisierungsprozessen gab, der auf einen 'Ordnungsschwund' hindeutet. Er findet sich in den politischen und wirtschaftlichen Veränderungen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert im nordwestlichen Viertel der Welt. Die religiösen Bürgerkriege in England, technische und wissenschaftliche Innovationen, Amerikanische und Französische Revolution markieren Entwicklungen, die von größter Bedeutung für die allgemeinen Wirklichkeits- und Ordnungsauffassungen waren. Aber – und hier kommt wieder der Unterschied

⁹ Das weiß auch Agnoli (1996: 115): "Ordnungen und Wertesysteme wurden verworfen, zum Teil durch neue ersetzt, zum Teil einfach negiert, und dies in Formen, die bei den Nominalisten schon in Richtung eines ausgesprochenen Skeptizismus gingen. Diese Bewegung der Laizität, der Verweltlichung, der Säkularisierung der Kirche war aber nicht etwa atheistisch oder antichristlich. *Alle diese subversiven Kräfte*, diese Aufständischen und Rebellen (...) *begriffen sich in der wahren Nachfolge Christi.*" (Hervorh. v. mir, P.B.)

zwischen Real- und Ideengeschichte ins Spiel – industrielle und demokratische Revolutionen "waren sehr viel weniger revolutionär, im Sinne von ausgeprägten Umbrüchen während einer kurzen Zeitspanne, als die Diskurse über die Revolutionen" (Wagner 1995: 25). Moderne, Modernität, Kontingenz als Motive diskursproduzierender Minderheiten sind zu unterscheiden von Einstellungen und Praktiken des Alltags. Unter 'Moderne' ist zu verstehen, "daß vor mehr als zwei Jahrhunderten ein Umbruch in den Diskursen über Menschen und Gesellschaften erfolgte" (ebd.). Ich verwende den Begriff in dieser ideengeschichtlichen Perspektive, die ihrerseits Mehrdeutigkeiten in Form der Parallelität eines Befreiungs- und eines Disziplinierungsdiskurses in den Blick nehmen muss.

Die rigorose Erweiterung des Möglichkeitshorizonts, die den Einsatz der Moderne kennzeichnet, wird nämlich nicht nur als Befreiung aus überkommenen Bindungen erlebt, sondern ebenso als Orientierungslosigkeit und Unsicherheit. Wie sich das Selbstverständnis handelnder Akteure im 18. Jahrhundert ändert, lässt sich treffend mit Reinhart Kosellecks (1989) Kategorien "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" beschreiben. Annahmen über die Zukunft ergaben sich für das vormoderne Bewusstsein aus der vergegenwärtigten Vergangenheit; und sie änderten sich mit nur geringer Geschwindigkeit, so dass der Transfer von Handlungswissen zwischen mehreren Generationen gewährleistet war. Erwartungen, die über bisherige Erfahrungen hinauswiesen, Hoffnungen auf ein besseres Dasein, blieben größtenteils auf die jenseitige Sphäre bezogen. Das änderte sich mit den praktischen Innovationen an der Schwelle zur Neuzeit: "was an neuen Erfahrungen seit der Landnahme in Übersee und seit der Entfaltung von Wissenschaft und Technik hinzukam, das reichte nicht mehr hin, um künftige Erwartungen daraus abzuleiten" (ebd.: 364). In Folge dieses Wandels im Verständnis geschichtlicher Zeit öffnete sich der Möglichkeitshorizont und stieg – wenn auch nur prinzipiell und bei weitem nicht für alle sozialen Schichten in gleichem Maße – das Kontingenzbewusstsein. D. h. immer mehr Aspekte der Realität wurden als nicht notwendig, und als dem Einflussbereich menschlichen Handelns zugänglich erfahren. Oder anders gesagt: die Wirklichkeit ist nicht länger das, was einfach 'da' ist, sondern erweist sich als Konstrukt, das für Aktualisierung oder Neugestaltung offen ist. Die Handlungskontingenz, von der oben die Rede war, wird erweitert und überblendet von einer prinzipiellen *Kontingenz des Sozialen* (vgl. Makropoulos 1997: 67).

Hinter dem Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont stehen Veränderungsprozesse, deren kontingenzsteigernde Kraft abermals im Handlungsschema der Modernisierung (vgl. van der Loo/ van Reijen 1992: 30) lokalisiert werden kann. – Im Zuge von *Differenzierungsprozessen* kommt es zur Entkopplung politischer von ökonomischen und religiösen Handlungsvollzügen, so dass nicht nur die Grenzen sozialer Mobilität niedergerissen werden, sondern mit dem 'doppelt freien' Lohnarbeiter auch die Voraussetzung kapitalistischer Produktionsverhältnisse geschaffen ist. Ihre Dynamik ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Erweiterung des Möglichkeitshorizonts: "Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen" (Marx 1959: 465). – Zugleich lenkt die *Rationalisierung* kultureller Deutungsmuster das Alltagsbewusstsein auf empirisch wahrnehmbare Zusammenhänge, deren Nutzarmachung und Kontrolle. Auch die Lebensführung verlangt nach Planung und Entscheidung, denn durch die Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit "wurden Menschen auf die Tatsache gestoßen, daß es nicht nur eine einzige Art zu leben oder ein einziges Ideal im Leben gab" (van der Loo/ van Reijen 1992: 153). – Mit dem Wechsel der Interaktionsorientierung von *ascription* zu *achievement*¹⁰ wird der einzelne Akteur zu einem selbstexplorativen Verhalten und zur Selbstentfaltung angehalten. Seine *Individualisierung* macht ihn zum Teilnehmer an vielen, sich überschneidenden sozialen Kreisen, so dass die Entscheidungsfreiheit über das eigene Leben, aber auch der Koordinationsbedarf steigt. – Durch *Domestizierung* geraten natürliche Umwelt und menschlicher Körper in den Bestimmungsbereich des Sozialen. Wie die Natur wissenschaftlich transparent und technologisch beherrschbar wird, wird die habituelle und physische Integrität des Menschen angetastet. Die Vorstellung seiner Optimierung und Vervollkommenheit eröffnet auch hier dem Handeln völlig neue Spielräume; während etwa psychisch Kranke bis zur Renaissance der Ausschließung unterlagen, gelten sie jetzt als therapiefähig und re-integrierbar.

¹⁰ Die Handlungsabsichten *egos* richten sich nach dem *alter* zugeschriebenen Status (*ascription*) oder aber nach den von *alter* individuell erbrachten Leistungen (*achievement*).

2.3 Kontingenzregulierung

Die Veränderung sozialer Praktiken im Zuge der Modernisierung wird seit seiner Formierung vom Diskurs der Sozialtheorie als 'Befreiung' hinsichtlich der "Etablierung individueller Rechte und der kollektiven Begründung für die Ausübung dieser Rechte" (Wagner 1995: 26) thematisiert. Ebenso virulent ist ihre Interpretation als 'Disziplinierung', die – sei es als notwendiges staatsförmiges "Behältnis" (ebd.: 29), sei es als Verselbständigung funktionaler Erfordernisse zur instrumentellen Vernunft – der Befreiung scheinbar gerade entgegensteht. Beide Perspektiven sind nicht unabhängig voneinander entstanden; die Forderung nach Autonomie ging mit der Konzeption neuer, nicht sakraler Bestimmungen einher, die den Möglichkeitshorizont einhegen. Dieser sozialphilosophische Diskurs fand seine Motivation in der Furcht, dass die Gesellschaft außer Kontrolle geraten könne. Genährt wurde sie v. a. von den religiösen Bürgerkriegen in Europa (vgl. Makropoulos 1997: 36) ebenso wie der Jakobinerherrschaft im Ausgang der Französischen Revolution (vgl. Wagner 1995: 74). Keineswegs nur bei jenen, die von der Auflösung der ständischen Ordnung materiell bedroht waren, stand die Notwendigkeit, die liberale Utopie einzudämmen, außer Frage. Das grenzenlose Projekt der Moderne schien mit der modernen Realität nicht übereinzukommen; allein schon um diesen Hiat zu erklären, nicht um ihn zu legitimieren, suchte der Disziplinierungsdiskurs Grenzziehungen plausibel zu machen. Die problematische Urszene europäischer Modernität ist denn auch in der "gleichzeitigen Präsenz neuzeitlicher Möglichkeitsoffenheit und vorneuzeitlicher Ordnungs- und Wirklichkeitserwartungen" (Makropoulos 1997: 31) zu sehen. Oder mit den Worten Peter Wagners (1995: 82): "der größte Teil der Bevölkerung, die der Moderne mehr ausgesetzt war, als daß sie sie erwählt hätte, stand neuen kollektiv bindenden Arrangements offen gegenüber". Soziale Praktiken, die sich in diesem Widerspruch bewegen, folgen dem Prinzip "Kontingenzbegrenzung durch gezielte Kontingenznutzung" (Makropoulos 1997: 32). Befreiungs- und Disziplinierungsdiskurs sind eben derart verschränkt, dass von einer "unreduzierbar doppelten Natur der Moderne" (Wagner 1995: 30) auszugehen ist.

Der Modernisierungsdiskurs im 18. und 19. Jahrhundert wurde bestimmt durch den Zuwachs im allgemeinen Bewusstsein gesellschaftlicher Kontingenz und durch das Bedürfnis, dem Gefühl der Bedrohung, welches das Ordnungsdefizit begleitete,

beizukommen. Die darauf antwortende Strategie der Kontingenzregulierung kann philosophiegeschichtlich bis zu Hobbes zurückverfolgt werden. Das Problem gesellschaftlicher Ordnung stand ihm angesichts ontologisch ungebundener¹¹, dem Einsehen in den Grund ihres Daseins beraubter und 'sozial kontingent' handelnder Individuen, für die der kirchliche Ordo im Bürgerkrieg brüchig geworden war, drastisch vor Augen. Um den Kampf aller gegen alle zu befrieden, aber auch um die anthropologisch ausgemachten Potentiale des Menschen zu kanalisieren und produktiv nutzbar zu machen¹², sollte der absolutistische Staat neben der Sicherheitsstiftung die Wohlfahrt seiner Untertanen besorgen. Der Konzeption nach handelt es sich bei der Delegation individueller Machtressourcen an den Leviathan, der die Rahmenbedingungen der aufstrebenden Marktgesellschaft inauguriert, um einen selbstbestimmten Akt: Disziplinierung um der Befreiung willen.

Realpolitischen Ausdruck fand dieser Entwurf im Prozess der Sozialdisziplinierung. Darunter zu verstehen ist nicht lediglich repressive Herrschaft, sondern die "regierungsamtliche Invasion in Tätigkeiten, die bislang unkontrolliert oder zumindest nicht zentralstaatlich überwacht waren" (Wagner 1995: 79). Die gestörte soziale Ordnung musste ja nicht gegen Abweichler verteidigt, sondern unter Stabilisierung der einzelnen Menschennatur erst konstituiert werden. Sozialdisziplinierung ist also ebenso Kontroll- wie Fabrikationsinstanz von Subjektivitäten und gesellschaftlicher Ordnung. Sozialethik und Affektbeherrschung wurden geradezu körperlich und habituell eingeübt. Der Einzelne wurde weniger unterdrückt als in 'panoptischen' Institutionen zum nutzbringenden Mitglied einer demographisch und wirtschaftlich expandierenden Gesellschaft optimiert (vgl. Foucault 1994: 280). Demnach ist es problematisch, die disziplinierenden Maßnahmen in den Staaten des Ancien Régime allein als Fremdbestimmung durch den Souverän zu beurteilen. Ebenso wahrscheinlich ist, dass sie den Ordnungserwartungen entgegenkamen oder aber von den Herrschaftsinteressen

¹¹ Unter 'ontologisch' verstehe ich hier wie andernorts in der Arbeit die Annahme einer vor-sozialen und unveränderlichen Qualität des Menschseins. 'Ontologisch ungebunden' heißt dann, dass die beschriebenen Akteure ihre sozialen Handlungen unabhängig von solchen Wesenhaftigkeiten zu bestimmen suchen. 'Deontologisierung' rückt die Ursachen des Einstellungswandels in den Blick, meint aber auch die (politisch) aktiv betriebene Beförderung des Kontingenzbewusstseins.

¹² Die Bedeutsamkeit von Hobbes liegt in seinem philosophiegeschichtlich neuartigen Materialismus. Zum einen spricht er durch seinen extremen Nominalismus nur den Korpuskeln, den empirisch wahrnehmbare Körpern, Substanz zu und verabschiedet alle Eigenschaften dieser Körper, alles Geistig-Sinnliche in die Akzidenz. Damit wird – gegen Aristoteles – die Idee von der Beherrschbarkeit der Natur auf die innermenschliche Natur ausgedehnt. Zum anderen betrachtet er religiöse Kategorien rein instrumentell (vgl. Adorno 1974: 249).

soweit sich lösten, dass sie zur Präparierung der Individuen für die heraufziehende kapitalistische Gesellschaft beitrugen – zumal der absolutistische Staat auf diesem Weg seine eigene Überwindung in Gang setzte: die Systematisierung der Sozialdisziplinierung durch Kameral- und Polizeiwissenschaft¹³ führte zur Formalisierung wie Verrechtlichung individueller Tätigkeiten, so dass Autonomie-Spielräume überhaupt erst entstehen konnten und die personalisierte Herrschaftsausübung an Reichweite verlor. Hierin liegt eine weitere Möglichkeit, die Verschränkung der Diskurse zu beschreiben: die Forderung nach Freiheit vom Staat ist das Nebenprodukt der Disziplinierung (vgl. Wagner 1995: 80; Honneth 2000: 14). Aber auch über die demokratischen Revolutionen hinweg erhielten sich mit dem Ausschluss von Arbeitern, Frauen und 'Wahnsinnigen' in den liberalen Ordnungen des 19. Jahrhunderts kontingenzregulierende Maßnahmen, also solche, die eine vergesellschaftende Funktion erfüllen, indem sie den Verfügbarkeitsspielraum des Handelns zugunsten einer bestimmten sozialen Ordnung einschränken.

Während des 19. Jahrhunderts ergänzte die Sozialdisziplinierung die technisch-naturwissenschaftlichen Neuerungen um die Ausbildung einer subjektiven Disposition. Als methodische und streng interessengeleitete Lebensführung bringt diese die individuelle Kontingenzen zur Anwendung im Sinne der Konstruktion von sozialer Ordnung und der Eingliederung in sie. Die für die Neuzeit diagnostizierte 'transzendente Obdachlosigkeit' (Georg Lukács) endet so nicht in Paralyse, sondern im vollen konstruktiven Einsatz des Selbst für eine säkulare Gesellschaftsorganisation. Kontingenzregulierung stand auch nach der Befreiung vom absolutistischen Staat im Zentrum des politischen Diskurses der liberalen Moderne. Die Beschränkung der Selbstbestimmung erfolgte v. a. anhand zweier Kriterien: der kulturell-linguistischen Identität und der sozialen Solidarität. Mit der Schaffung der Nationalstaaten (besonders konsequent mit der Ontologisierung der deutschen Nation) in Reaktion auf die 'nationale Frage' und der Addition der Lohnabhängigen zur Arbeiterklasse in Reaktion auf die 'soziale Frage' wurde das moderne Projekt, dessen Toleranzbereich gegenüber Kontingenz ja von der Grundidee her außerordentlich groß war, eingegrenzt: "Die Bewältigung dieser Fragen durch die Schaffung organisierter kollektiver Akteure ist als

¹³ Bis ins 18. Jahrhundert war der institutionelle Polizeibegriff unbekannt. Die 'gute Policy' bezeichnete Herstellung und Erhalt umfassender gesellschaftlicher Ordnung, also Gefahrenabwehr ebenso wie Wohlfahrtspflege. Die Polizeiwissenschaft problematisierte die Kriterien guter Ordnung, für deren Bestimmung die Erkenntnis der Natur des Menschen erforderlich sei (vgl. Knemeyer 1978: 884).

eine historische Weise zu verstehen, die schrankenlosen Herausforderungen der Moderne, der liberalen Utopie einzudämmen" (Wagner 1995: 90).

Wenn von der Ausbildung einer modernen Tendenz zur Wirklichkeitskonstruktion, die den Widerspruch zwischen Kontingenzerfahrung (erlebt als Vielfalt konkurrierender Lebensentwürfe und Offenheit der historischen Situation) und Totalitätserwartung auflösen soll, die Rede ist, stellt sich die Frage nach dem Vorgang dieser Konstruktion. Dabei geht es nicht um die "gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" (Berger/Luckmann) wie sie allenthalben stattfindet. Sondern um eine, die aus dem historisch wechselnden Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit resultiert und den für die Moderne angenommenen Möglichkeitsüberschuss sozial und politisch kanalisieren will. Die Verdichtung der fragmentarisch erfahrenen Realität zur unhintergehbaren Wirklichkeit setzt nun für die mit der Durchsetzung der Sozialdisziplinierung betrauten wie für alle anderen Individuen ein Wissen um die anthropologischen Grundlagen der Selbststabilisierung und die 'Gesamterfassung' der Realien mit dem Ziel ihrer Neukombination voraus. Gerade unter urbanisierten Verhältnissen war das aber nicht ohne weiteres möglich: die sinnliche Wahrnehmung vermochte es nicht, die funktional spezialisierten Teilbereiche und Subkulturen, die rasch wechselnden Eindrücke und Unerwartetheit der Impressionen (vgl. Simmel 1993) zu integrieren. Um mit dem Problem der Kontingenz zu Rande zu kommen, bot sich als Ausweg eine Strategie der Normalisierung an (vgl. Makropoulos 1997: 64). Damit gemeint ist die Bewertung des Individuellen am gesellschaftlichen Durchschnitt – eine vom Warentausch induzierte Logik¹⁴ und insofern keine Strategie im intentionalen Sinne: "eine Serie von Handlungen der Individuen und sozialen Gruppen nimmt ein Muster der Praxis der großen Zahl an (z. B. Wirtschaftswachstum, Krise, Wahlenthaltung, Streben nach dem Abitur), das selbst wiederum Handeln im konkreten Sinn bestimmt, weil es zu Erwartungen führt" (Demirovic 2004: 164). Im Verbund mit dem neuzeitlichen Staat, der die gesellschaftliche Selbstbeobachtung ermöglicht, wird die Einhaltung von statistischen

¹⁴ Der Wert einer Ware bemisst sich am Quantum der in ihr vergegenständlichten durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit (vgl. Marx 1962: 53). Aber diese ist für den einzelnen Produzenten nicht bestimmbar, sondern ergibt sich aus der Vermittlung der Tauschakte auf dem Markt. Der Produzent ist also darauf angewiesen, sich an durchschnittlichen Bedürfnissen, Produktionsbedingungen, Geschick und Intensität zu orientieren, wenn er seinen Preis realisieren will. Sofern in modernen Gesellschaften alle Verkäufer ihrer Arbeitskraft sind, liegt ein Fall von 'Normalisierung' vor.

Mittelwerten zur Sache aktiver Regulierung. Wie eng Wissenserhebung und Ordnungskonstruktion verknüpft sind, wird etwa in der Sozialpolitik deutlich, die ja nicht (nur) das abweichende Verhalten des einzelnen Individuums zum Gegenstand hat, sondern auf der Grundlage statistischer Erhebungen das soziale Risiko bzw. die soziale Kontingenz zu verwalten und funktionalisieren sucht.

Wenn auch recht schematisch dargestellt, lässt sich die Geschichte der Kontingenzsteigerung bis hierher so zusammenfassen: Im ausgehenden 19. Jahrhundert hatte das Wissen um das Anders-Möglichsein der Wirklichkeit die Bewohner der modernen Welt die Annahme einer Einsicht in die Gesellschaft und ihrer Gestaltbarkeit so weit anzweifeln lassen, dass sie auf dem Wege der Abstraktion und Konstruktion (in Sozialtechnologie, Malerei, Architektur) die 'Ganzheit' der Gesellschaft zu bewahren suchten. Sozialphilosophisch drückt sich dieses Bedürfnis nach Gewissheit etwa in Lebensphilosophie und Fortschrittsoptimismus aus, die aber gegen Ende des Jahrhunderts unter erhöhten Legitimationsdruck gerieten.

2.4 Kontingenzaufhebung

Im Zuge einer ersten Krise der Moderne kann von einem Ende der liberalen Utopie aufgrund der Ausdehnung moderner Bedeutungsgebung, der daraus resultierenden Konflikte und Neigungen zur gesellschaftlichen Schließung und "Wiederverwurzelung" der Individuen, gesprochen werden (Wagner 1995: 42 f.). Die Diffusion der Ideen von Autonomie und rationaler Beherrschung von den Modernisierungseliten in breitere Bevölkerungsschichten führt zur Ausbildung übergreifender Strukturen, die eine Tendenz zur Verselbständigung und folglich zur Selbstauslöschung der Moderne in sich tragen. Die Denkbewegungen, die entstanden um darauf mit Vorschlägen zur gesellschaftlichen Reorganisation zu antworten, formierten sich an den verschiedensten Polen des politischen und kulturellen Spektrums, aber "die Bewegungsrichtung fort von einer liberalen Gesellschaftstheorie und hin zur Bildung kollektiver Arrangements, die jedem existierenden Individuum vorausgehen, ist ihnen gemeinsam" (ebd.: 112). Ihre Ursachen findet die Krise im extremen sozialen Wandel seit der Jahrhundertwende und v. a. in der kulturellen Ausstrahlung des ersten Weltkriegs. Die damit einhergehenden Sinn-Zusammenbrüche bilden das Selbstverständnis der kulturell-intellektuell tragenden Gesellschaftsschichten so um, dass die Moderne-Formel "Kontingenzregulierung durch

Kontingenznutzung" für die Zeit der 1920er Jahre zugespitzt wurde zum Versuch, "die ontologische Kontingenz zu ihrer vollständigen Beseitigung zu nutzen" (Makropoulos 1995: 114).

Die Zwanziger Jahre fügen sich also ins Bild der Krise ein, sind aber aus ihrem Selbstverständnis heraus m. E. nicht finalisierbar in die 'organisierte Moderne' (Wagner). Die Dekade gleicht eher der Szene vom berühmten 'Tanz auf dem Vulkan' – auf der einen Seite haben technische Errungenschaften einen Stand erreicht, der unbegrenzte Prosperität, Dynamik und Effektivitätssteigerung in Aussicht stellte, andererseits sind nach dem Zusammenbruch der politischen Ordnungen ehemals hegemoniale Deutungsmuster in Frage gestellt. Die verschiedensten Politik- und Lebensentwürfe, die sich seit der Jahrhundertwende am gesellschaftlichen Rand formierten, standen sich jetzt gewissermaßen auf gleicher Augenhöhe gegenüber. Wie ein Reißbrett lag der normativ entleerte soziale Raum vor den Intellektuellen: nie zuvor schien die Konstruktion einer homogenen Wirklichkeit eine unmittelbar praktische Möglichkeit, nie zuvor wurde sie aber auch als derart notwendig empfunden. Es finden sich im Erleben eines Großteils der Akteure die zwei Pole des Kontingenz-Konzepts wieder – der Bereich verfügbarer Handlungsmöglichkeiten ist gegenüber der Vorkriegssituation nochmals gewachsen, wie auch das Gefühl des Getriebenseins, der Überforderung und inneren Leere intensiver wurde. Auch hier muss unterschieden werden: handelt es sich bei dieser Einschätzung um die Selbstbeschreibung der 20er-Jahre-Intellektuellen oder um eine Aussage mit objektivem Geltungsanspruch. Ich werde in der Masterarbeit eine Rekonstruktion repräsentativer Sozialphilosophien vornehmen, für die ich behaupte, dass sie ein solch extrem ausgeprägtes Kontingenzbewusstsein hatten bzw. haben (die postmodernen Autoren). D. h. ich gehe nicht davon aus, dass tatsächlich für alle Akteure alles jederzeit möglich ist, obwohl es auch bei kleiner (finanzieller) Verfügungsmacht, erforderlich ist, Wirklichkeit insofern zu konstruieren, als heterogene Lebensentwürfe unaufhörlich gegeneinander abgewogen werden müssen, ohne zu wissen, ob die Wahl die 'richtige' ist und ob nicht eine andere Entscheidung besser gewesen wäre. Die Sozialtheorie der 20er Jahre jedenfalls nahm diese Spannungen zum Anlass, die Kontingenz zurückzunehmen – auf ihrer eigenen Grundlage wohlgerichtet. Dass die quasi-totalisierenden Handlungskonzepte einer 'Münchhausen-Logik' entsprungen sind, war nur für wenige Theoretiker ein Problem, ging es doch nie allein um analytische Strenge: "Wahrheit ist

eine Sache des politischen Willens geworden" urteilte René König (1991: 253) über die Soziologie der 20er Jahre.

2.5 Kontingenztoleranz

Alternativ zu den exaltierten Bestrebungen um Aufhebung von Kontingenz, artikuliert sich damals schon vereinzelt eine Auffassung, nach der die Vielzahl von Modellen der Lebensführung keine Bedrohung darstellte und das Begründungsdefizit im Sosein der Welt kein zu behebender Mangel war. Diese theoretische Wendung der Erfahrung des Ordnungsschwundes im umfassenden Sinne kann am ehesten als 'Kontingenztoleranz' etikettiert werden. Die Denker, die man dieser 'Schule' zuschlagen kann, sahen wohl das Problem der Kontingenz- und Optionensteigerung, hielten Perspektivität im Erleben der Wirklichkeit aber für unvermeidlich, wenn nicht gar für bereichernd. Es ist zu erwarten, dass sie politisch zurückhaltender und nüchterner auftraten, allerdings gegen alle Versuche der Wiederbelebung des Glaubens an ein zentrales geschichtliches Prinzip oder an Gewissheit stiftende Identitäten vehement das Recht auf Pluralität einforderten. In einem anthropologischen Kontext hat beispielsweise Helmut Plessner dafür die theoretischen Grundlagen formuliert. Eine Gemeinschaft mit homogenisierenden Ansprüchen scheitere schon an der körperlichen Individualität jedes Einzelnen: da der Mensch mit seinem Körper nicht identisch ist, vielmehr über ihn verfügen kann ('exzentrische Positionalität') lebt er immer schon entfremdet und uneigentlich. Jede gesellschaftliche Ordnung müsse aufgrund dieses konstitutiven Doppelgängertums, der Rollenhaftigkeit und Indirektheit menschlicher Existenz, die prinzipielle Offenheit und Unplanbarkeit der Lebensvollzüge berücksichtigen. Was so unspektakulär klingt, veranlasste Plessner zu heftigen Interventionen gegen den 'sozialen Radikalismus' der Marxisten ebenso wie der Existentialisten im Gefolge Heideggers.

Die Meinungsgeber im Diskurs der zwanziger Jahre hielten eine Existenz in Form des andauernden Übergangs und der Endlichkeit aller symbolischen Überhöhungen für unlebbar. Kontingenztoleranz blieb damit eine marginalisierte Position. Nach der Ausformung der organisierten Moderne schien die Debatte befriedet – die rigiden sozialen Arrangements drängten Machbarkeitsphantasien und existentielle Ängste in den Hintergrund. Unter umgekehrten Vorzeichen setzte dann aber mit der zweiten Krise der Moderne eine erneute Polarisierung sozialtheoretischer Fragestellungen unter der

Kontingenzzperspektive ein; "am Ende der langen Nachkriegsphase [kehrte] das kulturelle Bewußtsein im Westen zu der Einsicht der Kontingenz [zurück], die in der ersten Jahrhunderthälfte bestimmend gewesen war" (Joas 2004a: 54 f.). Sofern an diese Einsicht sozialkritische Ambitionen geknüpft sind, richten sich diese jetzt mehrheitlich gegen geschichtsphilosophisch oder sonst wie begründete Ordnungserwartungen und begeben sich politisch in ein Spannungsfeld von Indifferenz und Ausdehnung demokratischer Prinzipien. Für die jüngst vergangene und – möglicherweise bereits in schwindendem Maße – die gegenwärtige Zeit lässt sich demnach eine "Radikalisierung des Bewusstseins von dauernder Andersmöglichkeit" (Ricken 2004: 32) diagnostizieren, die ich im Folgenden in der Geschichte der Sozialphilosophie verorten will.

2.6 Leitfaden für die Interpretation der Belegautoren

Will das im Vorangegangenen entworfene theoretische Konstrukt Plausibilität für sich beanspruchen, so muss es sich am Werk einzelner Denker bewähren können. Der Interpretation der ausgewählten Autoren lege ich die folgenden Thesen zugrunde. Ihre Verifizierung oder Falsifizierung sollte ein qualifiziertes Urteil über die historisch spezifische Verknüpfung von analytisch erschlossener Kontingenzsteigerung und gesellschaftskritischem Anspruch (Aufhebung oder Begrüßung von Kontingenz) der jeweiligen Sozialtheorie erlauben.

These 1: Der Autor macht Kontingenz i. S. des oben entwickelten Begriffsverständnisses zum zentralen thematischen Fokus. In einem signifikanten Teil seiner Schriften beweist er – wenn auch unter Gebrauch anderer als der von mir bisher verwendeten Termini – ein analytisches Verständnis für die vollständige Immanenz (hier: Abwesenheit einer metaphysischen, übersinnlichen ordnenden Instanz¹⁵) aller Handlungen, die die gesellschaftliche Synthesis besorgen. Auf theoretischem Niveau reflektiert er, dass die handelnden Akteure die soziale und politische Ordnung als jederzeit auch anders möglich beurteilen.

These 2: Der Kontingenz kommt eine distinktive zeitdiagnostische Funktion zu: die Gesellschaft seiner Zeit sieht der Autor wesentlich durch das Ausmaß an subjektiv als

¹⁵ D. h. nicht, dass die Transzendenz in einer unproblematischen, 'schwach kontingenten' Sozialordnung *als solche* auch erlebt wurde. Die Frage der Rechtfertigung der Lebenswelt stellte sich hier gar nicht; insofern kennt sie selbst kein Außen, obwohl es ihr überall zugrunde liegt.

neu erfahrener Kontingenz gekennzeichnet. Die damit verbundene Erweiterung des Handlungsspielraums wird auf die Konstitution sozialer Ordnung bezogen. Der Autor problematisiert das Auch-anders-sein-Können gesellschaftlicher Wirklichkeit i. S. einer Verunsicherung der Akteure.

These 3: Der Autor dramatisiert den 'Wirklichkeitsverlust' soweit, dass er das Wissen um die kontingente Beschaffenheit der individuellen Lebensform sowie der gesellschaftlichen Ordnung nicht auf den sozialtheoretischen Diskurs beschränkt sieht, sondern mit politischen Bewegungen verknüpft, für die er mehr oder weniger deutlich Partei ergreift. Es sollte möglich sein, diese 'normative Grundierung' den typisierten Lagern von Sozialphilosophen zuzuordnen, die Kontingenz ganz und gar aufheben wollen und jenen, die sie positivieren und begrüßen.

3. Max Weber und der Dämon hinter den Lebensfäden

In diesem Kapitel werde ich Max Weber als Denker vorstellen, dessen Werk – obwohl der Autor die ganze Ausprägung des 'zwanziger-Jahre-Phänomens' nicht mehr miterleben konnte – den sozialphilosophischen Radikalismus der Dekade bereits in nuce enthält. Seine These von der 'Entzauberung der Welt' stellt den Ausgangspunkt für die intellektuellen Beiträge zur Kontingenzaufhebung dar (vgl. Bolz 1989); die Ausführungen zu Walter Benjamin im 4. Kapitel können als impliziter Nachweis dieser Behauptung gelesen werden. Weber argumentiert auf der Grundlage eines handlungstheoretischen Ansatzes. Das zu zeigen soll die Aufgabe der kurzen 'wissenschaftstheoretischen' Vorüberlegungen sein.

Jede Sozialwissenschaft benötigt einen methodischen Zugang für die Untersuchung der Verknüpfung von subjektiv gerichtetem Handeln und gesellschaftlicher Objektivität. Die Handlungstheorie argumentiert aus der Perspektive des Subjekts und sucht die Existenz und Entwicklung sozialer Gebilde aus individuellen Handlungen und dem damit intendierten Sinn zu erklären (vgl. dazu Bader u. a. 1976: 16). Den 'Aufbau' der Gesellschaft verfolgt sie gewissermaßen "von unten nach oben" (Hollis 1995: 18); allenfalls die einzelmenschliche Natur, nicht aber die Entwicklung sozialer Verhältnisse folge dabei bestimmten Gesetzmäßigkeiten. Gesellschaft wird aus dieser Perspektive sehr wohl als strukturierter Zusammenhang wahrgenommen, die sozialen Regeln entstehen und verändern sich jedoch nur in Abhängigkeit von Einzelentscheidungen der handelnden Individuen. Das Prinzip des wissenschaftlichen Forschens, das sich die Handlungstheorie zueigen macht, ist der methodologische Individualismus: die Untersuchung gesellschaftlicher Institutionalisierungsprozesse – auch ungewollter – vom Standpunkt des Subjekts.

Soziologie, wie Max Weber sie konzipierte, tut genau das: sie ist "eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will" (MW: WuG: 1). Der Soziologe will deutend verstehen, also den vom Akteur intendierten Sinn eines Handlungsaktes erfassen; sein Gegenstand ist soziales Handeln, also mit subjektivem Sinn ausgestattetes menschliches Verhalten, das auf andere Menschen gerichtet ist. Das Netzwerk sozialer Beziehungen, das durch die reflexiv und rekursiv aufeinander bezogenen Sinn-Erwartungen entsteht,

bildet den Kern der Gesellschaft (vgl. Bader u. a. 1976: 81). Natürlich bestehen in ihrem Rahmen übersubjektive soziale Phänomene, die einzelnen Individuen Zwänge auferlegen, und deren objektiver Sinn mit dem gemeinten nicht übereinstimmen muss – erklärbar sind sie aber nach Ansicht Webers nur durch ihre Rückführung auf das verständliche Handeln einzelner Personen.

3.1 Entzauberung

Was ich in Kapitel 2 als soziale Kontingenz skizziert habe – die Erstreckung des Handlungsbereichs auf das Gesamt der gesellschaftlichen Ordnung – ist das Ergebnis der von Weber untersuchten 'Entzauberung der Welt'. Darunter versteht er i. e. S. einen innerreligiösen Vorgang, nämlich "die Ausschaltung der *Magie* als Heilmittel" und ihre Verdrängung durch die Berufsarbeit (MW: GARS I: 114)¹⁶; in einem weiteren Begriffsverständnis bezeichnet Entzauberung den besonderen Verlauf des universalgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses in Westeuropa und Amerika. Ebenso unaufhaltbar wie der Prozess selbst ist die ihn begleitende Entkopplung der Lebensvollzüge von letzten sinnstiftenden Werten. Der *Rationalitätssteigerung* eignet eine spezifische *Irrationalität*, so die These Webers. Am Beispiel wirtschaftlichen Handelns hat er die entzauberte und entzaubernde Geisteshaltung des modernen Menschen eindrucksvoll unter Beweis gestellt. Ich konzentriere mich in der Analyse des kontingenztheoretischen Befundes (Abschn. 3.1 und 3.2) auf "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" – Webers "populärstes und zugleich umstrittenstes Werk" (Lilienthal 2001: 95) – sowie die thematisch ergänzende Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie. Prononcierte Beschreibungen der Entzauberung der Welt finden sich auch in den Reden "Wissenschaft als Beruf" und "Politik als Beruf", die insbesondere für eine Beurteilung von Webers 'kontingenzaufhebenden' Ambitionen herangezogen werden (3.3). Die folgenden Ausführungen sollen zunächst zeigen, dass Webers zentrales theoretisches Motiv als Kontingenzproblem interpretiert werden kann.

¹⁶ Die rationale Umgestaltung der christlich-päpstlichen Religion zur protestantischen Ethik musste sich gegen Widerstände durchsetzen. Sie stellte sich dar als "Ersetzung einer höchst bequemen, praktisch damals wenig fühlbaren, vielfach fast nur noch formalen Herrschaft durch eine im denkbar weitgehendsten Maße in alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung" (MW: GARS I: 20).

Gemäß dieser Leitperspektive stelle ich nicht die 'Wahlverwandtschaft' zwischen Protestantismus und Kapitalismus und die spezifische Gestalt des okzidentalen Betriebskapitalismus in den Mittelpunkt der Erörterung, sondern suche nach Bestimmungen des Entzauberungsprozesses: wie vollzieht sich eine Erweiterung des menschlichen Handlungsbereichs im Zuge religiöser Entwicklungen? Nur soviel ist bezüglich des Zusammenhangs von protestantischer Ethik und kapitalistischem Wirtschaften wichtig: wenn die moderne Art des Wirtschaftens in blindem "Erwerbstrieb" (MW: GARS I: 4) und "Abenteuer-Kapitalismus" (ebd.: 8) nicht aufgeht – was ja phänomenologisch plausibel erscheint –, setzt sie ein bestimmtes Ethos, eine innere Verpflichtung und einen spezifischen Habitus voraus. Das Selbstverständnis des Unternehmers in modernen westlichen Gesellschaften beschränkt sich gerade nicht auf seine eigennützige Geschäftsklugheit; vom unbefangenen Genuss seines finanziellen Gewinns muss er ja zugunsten von Re-Investitionen gerade absehen. Andererseits muss die Einstellung der wirtschaftlichen Akteure in kapitalistischen Gesellschaften – Lohnarbeiter und Kapitalisten – sich soweit von traditionellen Jenseits-Orientierungen gelöst haben, oder sie doch zumindest mit einem aktivistischen weltlichen Dasein verknüpfen können, dass die systematische Umschaffung der materiellen Welt im Produktionsprozess überhaupt legitim erscheint. Ein solches Ethos, ohne dass seine Festigung mit Veränderungen der ökonomischen Struktur in einen eindeutigen kausalen Zusammenhang zu bringen ist, seine Wirkung aber immerhin als 'verstärkend' beschrieben werden kann, findet sich nach Weber in der asketischen Haltung des Calvinismus und Puritanismus. Webers Absicht ist es nun, "einmal zu *fragen*, wie diese Zusammenhänge kapitalistischer Anpassungsfähigkeit mit religiösen Momenten sich denn in der Zeit seiner Jugend gestaltet haben mögen" (MW: GARS I: 48). Denn der etablierte Kapitalismus bedarf der religiösen Stütze ebenso wenig wie der des Staates; vielmehr erschafft er sich heute selbst die Wirtschaftssubjekte, derer er bedarf.

Die Zunahme der Bedeutung, die soziale Akteure ihren alltäglichen Verrichtungen entgegenbringen, und die Bewusstwerdung ihrer wirklichkeitsgestaltenden Potentiale – beides Bedingungen sozialer Kontingenz – schreibt Weber der Berufskonzeption der Reformatoren, insbesondere Luthers zu. Luther strengte eine "sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufsleben" (MW: GARS I: 72) an, indem er die religiöse Vervollkommnung des Einzelnen aus dem isolierten Bereich der mönchischen Lebensweise herauslöste und zur Frage der Akzeptanz und arbeitstätigen Aneignung der

individuellen sozialen Stellung machte; indem er also – mit den Worten Webers (ebd.: 203) – "die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen" hat. Damit hat das Luthertum zur Erweiterung des sozialen Beziehungsnetzwerks beigetragen. Soziale Mobilität i. S. v. Positionswechseln innerhalb gesellschaftlicher Gliederungen war damit zwar nicht erreicht, galt Luther der *konkrete* Beruf doch als direkter Ausfluss göttlichen Willens. Aber es war die Voraussetzung einer Arbeitsethik geschaffen, der ein 'Beruf' schon dann zur Pflicht wird, wenn er außer der "Empfindung guter ›Berufserfüllung‹" (ebd.: 55) keine Bedürfnisbefriedigung bringt. Webers Bilanz der Nobilitierung des Berufsbegriffs durch die Reformation ist ernüchternd:

"Wegfall der Überbietung der innerweltlichen durch asketische Pflichten, verbunden aber mit Predigt des Gehorsams gegen die Obrigkeit und der Schickung in die gegebene Lebenslage, war hier also zunächst der einzige ethische Ertrag." (ebd.: 78)

Die Überwindung dieser Schranken und die Ausbildung des Antriebs zur aktiven planmäßigen Gestaltung des weltlichen Daseins wurde allererst durch die religiöse Indienstnahme der Berufsarbeit und der Lebenspraxis im Protestantismus erreicht. Die entscheidenden Einflüsse sind der Prädestinationslehre Calvins zuzurechnen; vergleichbare Anschauungen – zumindest, was ihre rationalisierende Wirkung betrifft – finden sich aber auch in anderen Strömungen des Protestantismus (Pietismus, Methodismus, 'Täufer'). Ich fasse den Kern der Lehre zusammen: In einem 'unergründlichen Ratschluss' habe Gott die zur Erlösung und zur Verdammnis bestimmten Menschen geschieden; irdische Maßstäbe seien an dieses Urteil nicht anzulegen – es ist unverständlich und unwiderruflich. Der Einzelne kann nicht erkennen, ob er in seinem Gnadenstand sicher ist. Und er kann nichts tun, um sich dessen sicher zu werden, denn jede Art religiösen Opfers stellt das göttliche Recht in Frage. Im Selbsterleben der Akteure schlägt sich diese Überzeugung gerade nicht als Verantwortungslosigkeit und Hedonismus nieder, sondern steigert die Gottesfurcht ins Unermessliche, blieb doch die Aussicht auf ein jenseitiges Leben gänzlich unverstellt. Dem gemeinen Gläubigen steht ein scheinbar paradoxer Ausweg offen:

"Es wird einerseits schlechthin zu Pflicht gemacht, sich für erwählt zu *halten*, und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen, da ja mangelnde Selbstgewißheit Folge unzulänglichen Glaubens, also unzulänglicher Wirkung der Gnade sei. [...] Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu *erlangen*, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft." (MW: GARS I: 105)

Die oben beschriebene Arbeitsethik bietet sich nicht nur als coping-Strategie an, um psychische Unsicherheiten zu bewältigen. Darüber hinaus wird der Religion eine Handlungsorientierung beigelegt, indem die spirituelle und ekstatische Erreichbarkeit Gottes verworfen wird zugunsten seiner aktiven Wirkung *im* Gläubigen, dessen 'gute Werke' dann als Zeichen der Seligkeit gedeutet werden können.

Der Einfluss des Protestantismus auf die Lebensführung lässt sich als Steigerung und Konzentrierung der Kräfte des Individuums beschreiben (vgl. Guttandin 1998: 136 f.). Gesteigert werden sie, weil der Wegfall der Sakramente die Rechtfertigung vor Gott auf Dauer stellt und die Temperierung der Affekte eine systematische Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle verlangt. Die Reichweite individueller Handlungen und der Planungsaufwand, der für ein Leben im Lichte der Erlösung betrieben werden muss, nehmen damit bisher ungekannte Ausmaße an. Denn Zeiten (Sonntagsheiligung) und Orte (Wallfahrtsfrömmigkeit) werden nicht länger gemäß ihrer sakralen Bedeutung unterschieden, sondern sind gleichermaßen Bedingungen religiöser Pflichterfüllung; die komplette Wirklichkeit wird zum Operationsfeld der von Gott gewirkten menschlichen Tatkraft homogenisiert. Die Herrschaft Gottes begreift Calvin als so allumfassend und permanent, dass spezielle Praktiken der Ehrerbietung und Hingebung unnötige (und verwerfliche) Einschränkungen der Handlungsfreiheit darstellen: "die Entzauberung der Welt besteht darin, solcher qualitativen Abweichung in den innerweltlichen Vorkommnissen und Beständen »keine Chance« mehr zu lassen" (Tyrell 1993: 322). Indem das gesamte Dasein 'ad maiorem Dei gloriam' ausgerichtet wird, verlieren affektuelle Bindungen an Bedeutung wie auch der Umgang mit der Natur von allen moralischen Skrupeln befreit wird. Die Formen der Interaktion werden sachlicher und instrumenteller. In seiner "unerhörten inneren Vereinsamung" (MW: GARS I: 93) zählt für den Einzelnen lediglich das Leben 'zum Ruhm Gottes', nicht aber ständische Herkunft, weltliche Autorität oder kirchenoffiziell empfohlene Rituale. Aus dieser Einstellung zieht der Individualismus sein Potential zur Erhöhung sozialer Mobilität, wie es Weber (vgl. ebd.: 154) besonders drastisch anhand der politischen Insubordination und des sozialen Nonkonformismus der Quäker illustriert hat.

Festzuhalten bleibt auf jeden Fall, dass im Protestantismus Seligkeit nicht adressiert wird an eine transzendente Macht, die in Ansehung guter Taten und reuevoller Anbetung über das Heil entscheidet. Stattdessen gründet sich die Erlösungsgewissheit auf eine vom Individuum in Eigenverantwortung betriebene Angstbewältigung – nicht zufällig

bezeichnet 'Rationalisierung' im Vokabular der Psychoanalyse einen der Mechanismen zur Abwehr innerer Konflikte. Von großer Bedeutung in Hinblick auf die vollkommene Entkopplung des Möglichkeitsspielraums von religiösen Letztorientierungen, wie sie der Säkularisierung und Aufklärung zugeschrieben wird, ist auch die lebenspraktisch verschwindend kleine Differenz zwischen dem Glauben an die unerforschliche Majestät Gottes und seiner atheistischen Verleugnung (vgl. Peukert 1989: 34; Tyrell 1993: 325).

Mit der Verbreitung des Protestantismus wurden die alltäglichen Handlungspraktiken radikal umgestaltet. Die Akteure emanzipierten sich von der Annahme übersinnlicher spezifischer Kräfte in den Objekten ihres Handelns zugunsten der Vorstellung *eines* allmächtigen Gottes. Ihm zu dienen bleibt zwar das letzte Ziel, jedoch sind dafür keine spezifischen Mittel vorgesehen – solange sich die Würdigung nur in rastloser Aktivität und Produktivität niederschlägt. Diese veränderte Einstellung konvergierte mit den Anforderungen der kapitalistischen Ökonomie, die ja auch eine Überwindung des wirtschaftlichen Traditionalismus verlangte, denn "der Mensch will »von Natur« nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern einfach leben, so leben wie er zu leben gewohnt ist und soviel erwerben, wie dazu erforderlich ist" (MW: GARS I: 44). Organisation formell freier Arbeit, rationale Buchführung und Trennung von Haushalt und Betrieb gelingen aber nur auf Basis der "Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler *Lebensführung*" (MW: GARS I: 12). Ihre Ausbildung konnte, selbst wenn sich der moderne Kapitalismus in einer tragischen Wendung letztlich gegen sie auflehnt, nur auf dem Boden der Religion erfolgen. Und nicht nur die Rationalisierung der Wirtschaft geht auf subjektiver Seite mit einer veränderten Lebenseinstellung, einem anderen 'Geist', einher, auch jene der "Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und Verwaltung" (ebd.: 11). In allen äußeren und inneren Dimensionen der gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht sich – nicht synchron und nicht unilinear, aber doch – die gleiche Entwicklung: "Eine unübersichtliche, chaotische Gruppe von Einheiten mit prinzipiell unendlich vielen Verbindungen untereinander wird geordnet nach Kriterien, die von Menschen gesetzt werden" (Kaesler 2003: 198).

Insbesondere mit der Rationalisierung der Wissenschaft erschließt sich ein Topos im Werk Max Webers, der mit der Kontingenzproblematik zusammengebracht werden kann. Denn der Bearbeitung von Natur und Sozialwelt nach menschengesetzten

Zwecken geht ihre analytische Durchdringung voraus; sie liefert "Kenntnisse über die Technik, wie man das Leben, die äußeren Dinge sowohl wie das Handeln der Menschen, durch Berechnung beherrscht" (MW: WL: 607). Obwohl nicht genetisch auf den Kapitalismus verwiesen, ist die spezifische Anwendung der Wissenschaft "durch ökonomische Prämien bedingt, welche im Okzident gerade darauf gesetzt waren" (MW: GARS I: 10). Ihre eigentlichen Gründe findet die Entfaltung der neuzeitlichen Wissenschaft aber wiederum in religiösen Motiven.

Die Suche nach einem Sinn der Welt, nach einer Ordnung all jener Elemente, die das erfahrbare Zusammenleben überschreiten, ist nach Weber ein menschliches Grundbedürfnis, das traditionell die Religion zu bedienen suchte (vgl. Guttandin 1998: 128 f.). Im Zuge von Differenzierungsprozessen ging die Kompetenz der Wahrheitssuche an das Wissenschaftssystem über. Entgegen einem Selbstverständnis der akademischen Disziplinen als wertfrei, hat Weber denn auch vertreten, dass Wissenschaft immer in einer Wertbeziehung stehe; die Redlichkeit liege nicht darin, auf diese zu verzichten – das kann man nämlich nicht –, sondern Werturteile als solche auszuweisen und von logisch-formalen Aussagen zu trennen. Noch die in der frühen Neuzeit aufkommenden exakten Wissenschaften standen unmittelbar im Dienste religiöser Wahrheitssuche, etwa wenn sie beanspruchten, Gott in der Natur aufzufinden, also dort "wo man seine Werke physisch greifen konnte" (MW: WL: 597). Das war schon ein an calvinistischer Theologie orientiertes Verständnis, das in der Aufklärung lediglich seine logische Konsequenz fand. Aus dem Horizont der göttlichen Ordnung löst sich die Wissenschaft ebenso wie das wirtschaftliche Ethos von der gottgewirkten Arbeit zur bloßen Re-Investition um Willen des Überlebens im Konkurrenzkampf herunterkommt. Ausführungen zum Sinn des menschlichen Daseins sowie Antworten auf die Frage 'Was soll ich tun' sind von der entzauberten Wissenschaft keinesfalls zu erwarten. Der Freisetzung des Handelns von allen magischen Obstruktionen steht ein fundamentaler Verlust an Selbst- und Weltvertrauen gegenüber, so die ernüchternde Bilanz, die Weber aus dem Rationalisierungsprozess zieht:

"Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß ›Weltanschauungen‹ niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im

Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren."
(MW: WL: 154).

3.2 Sinnverlust

Wenn mit dem Weberschen Konzept der Entzauberung die Kontingenzsteigerung in der Moderne adäquat erfasst sein soll, dann darf unter Entzauberung nicht lediglich die Erweiterung des *Verfügungsbereichs* menschlichen Handelns verstanden werden. Denn die Kontingenzerfahrung ist ja wesentlich charakterisiert durch die Spannung, in der die prinzipiell grenzenlose Reichweite des Handelns zum Gefühl existentieller Unsicherheit steht, das sich aus der eigengesetzlichen Entwicklung sozialer Zusammenhänge und damit der Ausweitung *nicht verfügbarer* Wirklichkeitsmomente ergibt. Tatsächlich findet sich in Webers Diagnose der Moderne diese dunkle Seite der Rationalisierung. Sie wird bestimmt durch die Orientierungslosigkeit, der sich das Individuum im Gepräge bürokratischer Institutionen, versachlichter Sozialbeziehungen und wirtschaftlicher Unternehmungen ausgesetzt sieht, ohne auf 'Erlösung' hoffen zu dürfen.

Schon die sachlich-unpersönliche Berufserfüllung, wie sie der Calvinismus vorschreibt, kann im Sinne einer Entkopplung der Lebensführung von letzten Fragen gedeutet werden (vgl. Guttandin 1998: 140 f.). Weil keine Beanspruchung durch die Mitmenschen und kein Vertrauen zu den Nächsten den ausschließlichen Gehorsam gegenüber Gott stören darf¹⁷, und weil das eigene Schicksal ohnehin der persönlichen Verantwortung entzogen bleibt, wird die Sinnfrage ausgegrenzt und beantwortet zugleich. Aufgrund der Prädestination durch Gott erübrigt sich die Frage nach der eigenen Existenz in der umgebenden Welt – eine Antwort kann es nicht geben, weil die göttliche in keine Analogie zur irdischen Erfahrungswelt zu bringen ist. Die Erzeugnisse der Berufsarbeit sind Ausdruck göttlichen Wirkens, die Welt ist dem Menschen zur freien Nutzung, d. h. zur 'Vermehrung von Gottes Ruhm auf Erden', gegeben – das ist alles, was der Protestantismus an Spekulationen über den Sinn zuließ (vgl. MW: GARS

¹⁷ "In tiefer innerlicher Isolierung vollzog sich, trotz der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur wahren Kirche, der Verkehr des Calvinisten mit seinem Gott. Wer die spezifischen Wirkungen dieser eigentümlichen Luft empfinden will, der sehe in dem weitaus gelesenen Buch der ganzen puritanischen Literatur: Bunyans ›Pilgrim's progress‹, die Schilderung von ›Christians‹ Verhalten an, nachdem ihm das Bewußtsein, in der ›Stadt des Verderbens‹ zu weilen, aufgegangen ist und ihn der Ruf, die Pilgerfahrt zur himmlischen Stadt unverweilt anzutreten, erteilt hat. Weib und Kinder hängen sich an ihn, – aber querfeldein, die Finger in die Ohren steckend, mit dem Rufe: ›Life, eternal life!‹ stürzt er fort [...]" (MW: GARS I: 97).

I: 101). Für die religiösen Asketen war das Orientierung genug, so dass ihnen die äußeren Güter nicht mehr waren als ein "dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte" (ebd.: 203). Die 'guten Werke' waren eben doch nicht um ihrer selbst willen geschaffen, sondern als Symbole des Gnadenstandes.

Der Spagat zwischen dem Glauben an einen Gott und der Annahme seiner absoluten Transzendenz konnte jedoch nur so lange gehalten werden, bis "der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich sich allmählich in nüchterne Berufstugend aufzulösen begann, die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte" (MW: GARS I: 197). Für die kapitalistische Dynamik des sich selbst verwertenden Werts ist die religiöse Orientierung ohnehin überflüssig bzw. – in Anlehnung an Marx – sie wandert als Fetisch in die Warenwelt selbst sein. Der moderne Kapitalismus drängt allen Menschen auf, was dem Puritaner ein Bedürfnis war: "aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden" (ebd.: 203). Ohne 'Geist' und ohne eine Vorstellung vom Zusammenhang des eigenen Tuns mit der Menschheit und ihrer Bestimmung wird der Einzelne ins kapitalistische Triebwerk gezwungen. Die äußeren Güter gewinnen nunmehr unentrinnbare Macht über ihn; Produktion um der Konsumtion willen und Konsumtion als Fitmacher für weitere Produktion ist nunmehr der einzige 'Sinn', den wirtschaftliches Handeln bieten kann (was nicht heißt, dass die Sinnfrage *gar keiner* Bearbeitung zugänglich ist – dazu weiter unten Abschn. 3.3).

Die vom Protestantismus herrührende asketische Lebensführung wird durch den Entzug der religiösen Fundamentierung nochmals gesteigert – zum Fachmenschentum. Diese Form von Subjektivität beschreibt Weber in Abgrenzung von der Allseitigkeit des Menschen, wie Goethe sie beschworen hatte. Auch wenn die moderne Berufsarbeit anders denn in spezialisierten Vollzügen nicht zu leisten ist, kommt ihre Durchsetzung doch einem "Abschied von einer Zeit vollen und schönen Menschentums" (ebd.) gleich. Am Horizont dieser Kulturentwicklung stehen "Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz" (ebd.), eben jene "letzten Menschen", gegen die Weber wie Nietzsche, dessen 'Zarathustra' er sie entlehnt hat, energisch anschreibt. Damit er nicht zum letzten werde, müsse der Mensch sich selbst überwinden, heroisch und sehnsüchtig nach dem 'ganz anderen' streben: "man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können" (Nietzsche 1995: 15). Der letzte Mensch aber, schon im Verfall begriffen, kann nur fragen: "Was ist Liebe? Was ist Schöpfung?"

Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?" (ebd.). Auch wenn er die nihilistischen Schlussfolgerungen Nietzsches nicht teilt, verdeutlichen die Passagen am Ende der 'Protestantischen Ethik' und ihre von apokalyptischen und anklagenden Vokabeln durchzogene Sprache, dass Webers "Anatomie des okzidentalen Rationalisierungsprozesses [...] auch die Pathogenese der Moderne" (Peukert 1986: 29) entwirft.

Der Sinnverlust, den er mit der Ausweitung der kontrollierten Lebensführung verknüpft sah, erschien Weber als unvermeidlich, Rationalisierung als ambivalent. Neben ungeheuren Erkenntnis- und Produktionsfortschritten und der überlegenen Effizienz der bürokratischen Verwaltung begrüßte er eben jene asketische Ethik und Betonung der selbstverantwortlichen Persönlichkeit (vgl. Mommsen 1983: 382, 387), die ohne Entzauberung nicht möglich gewesen wäre. Nur werden die Räume für 'Persönlichkeit' strukturell kleiner, weil immer mehr Lebensvollzüge formalisierten Mustern folgen und übergreifende Wertorientierungen, die eine Kohärenz in der Wirklichkeitswahrnehmung verbürgen könnten, darüber verloren gehen. Jeder Versuch, dem etwas entgegenzusetzen, der seinerseits auf rationale Errungenschaften, auf fortgeschrittene intellektuelle Mittel zurückgreift, ist zum Scheitern verurteilt:

"Versucht man, religiöse Neubildungen zu ergrübeln ohne neue, echte Prophetie, so entsteht im innerlichen Sinn etwas Ähnliches, was noch übler wirken muß. Und die Kathederprophetie wird vollends nur fanatische Sekten, aber nie eine echte Gemeinschaft schaffen. Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen: Er kehre lieber, schweigend, ohne die übliche öffentliche Renegatenreklame, sondern schlicht und einfach, in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen zurück." (MW: WL: 612)

Eine Heilslehre hat die Wissenschaft nicht zu bieten. Wer eine sucht, möge sich – so Weber – an die Religion wenden. An diesem Punkt der Ausführungen ist noch nicht erkenntlich, wie er selbst sich zu dieser Möglichkeit verhält. Unabhängig davon lässt sich die Vermutung anstellen, dass ein möglicher 'sinnvoller' Ausweg aus dem Rationalisierungsdilemma, wenn er rational nicht zu finden ist und alle bekannte Prophetie sich als untauglich oder unehrlich erwiesen hat¹⁸, allein an die irreduziblen

¹⁸ So der Vorwurf Webers an die 'Jünger' um Stefan George: Um seine extrem antimodernistische Lyrik verfassen zu können, muss er selbst die Großstadterfahrung immer wieder gesucht haben; um seinen sektenhaften und mit dezidiert anti-bürgerlichen Konventionen versehenen Kreis zu unterhalten, musste er – der selbst jede Bank zu betreten verweigerte – die geerbten und ihm zugetragenen Gelder geschickt verwalten (vgl. Breuer 1994: 151 f., 156).

Kräfte des Individuums appellieren kann. 'Tatsächlich wird sich zeigen, dass Weber die Fähigkeit der 'Persönlichkeit', ihre Charakterfestigkeit und Entscheidungskraft betont, wenn es darum geht, den Rationalisierungsdruck zu bewältigen. Nicht zuletzt die Reden von 1917/19 sowie andere gegen Ende seines Lebens entstandene Arbeiten¹⁹ zeigen die existentielle Wichtigkeit, die Weber der Rationalisierung und dem Sinnverlust beimaß: "Die Spannung zwischen ›Schöpfung‹, ›Sehnsucht‹, ›Charisma‹ einerseits und den großen alltäglichen Routinen von Tradition und Rationalität wird [...] zum Leitmotiv in Webers Spätwerk" (Peukert 1989: 35). Die zeithistorische Signatur von Webers antinomischer Bilanzierung der Moderne dokumentieren zudem Tagebuchaufzeichnungen vom Februar 1919, in denen der Modernisierungsprozess als Verlustgeschichte in den Vordergrund rückt. Wenige Monate nach der Kapitulation Deutschlands, kurz nach dem Zusammentreten der Weimarer Nationalversammlung und kurz vor der Ausrufung der Münchner Räterepublik²⁰, die durch parlamentarisch-demokratische und sozialistische Umsturzversuche herbeigeführten bürgerkriegsähnlichen Zustände vor Augen – in dieser Situation notierte Weber:

"Ganz gewaltig festfundamentierte Sperren und Verhaue, eingeschaltet worden durch die selbstbereiteten Schicksale. Riesige Schuttmassen, von zahllosen zertrümmerten Göttern- und Götzenbildern, im Bau liegen gebliebene Lebensstraßen und verlassene und verfallene Behausungen, in denen ich Zuflucht suchte und nicht fand – jeder Ausblick und jede Hoffnung versperrt [...] vor das verschüttete Tor [...] Riegel gelegt, so daß kein Ausblick und kein – sagen wir, kein eingestandener Wunsch nach jenseits reichte." (nach Lilienthal 2001: 94)

Aus diesen Worten spricht ein Gefühl von geistiger Obdachlosigkeit, von Getriebensein und Verzweiflung. Die gesellschaftlichen Hintergründe suchte Weber bereits in seiner Rede über 'Wissenschaft als Beruf' auszuleuchten. Wie die Ökonomie im Laufe der Entzauberung die Sinnfrage ausscheidet, so auch die Wissenschaft. Als Domäne einer wertorientierten Lebensführung kommt sie schon deshalb nicht in Frage, weil nur die "Regeln der Logik und Methodik" (MW: WL: 599) als unumstritten gelten können, über die 'Wertigkeit' des erhobenen Wissens aber mit diesen Mitteln nichts gesagt werden

¹⁹ Neben "Wissenschaft als Beruf" und "Politik als Beruf" kann die Veröffentlichung der "Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie" von 1920 mit der überarbeiteten Fassung der "Protestantischen Ethik" und der wegweisenden "Vorbemerkung" in den 20er-Jahre-Kontext gestellt werden.

²⁰ Weber übernimmt 1919 den Lehrstuhl für Nationalökonomie in München. Die Reden zu Wissenschaft und Politik hält er auf Einladung des Münchner Freistudentischen Bundes. Als ihm die Rede über Politik angetragen wurde, wollte Weber ursprünglich ablehnen. Erst als ihm zur Kenntnis kam, dass Kurt Eisner, der an der Spitze der Rätebewegung stand, an seiner statt sprechen sollte, nahm er die Einladung an (vgl. Dahrendorf 2004: 86).

kann. Letztlich kann die Wissenschaft dem modernen Menschen in der Entscheidung, was sinnvoll und was sinnlos ist, nicht weiterhelfen. Weber erkannte sehr wohl, dass es seinem Publikum nicht um den Beruf der Wissenschaft "im materiellen Sinne" (ebd.: 582) ging, wie er ihn am Anfang seiner Rede mit einer Skizze der akademischen Laufbahn in Deutschland und den USA einführte. Obwohl eine gute Gelegenheit die irrationalen Effekte der Rationalisierung und Bürokratisierung zu verdeutlichen – schließlich sei die Karriere eine Frage von 'Hasard', nicht von 'Tüchtigkeit' und die Massenkollegen bevorteilten geschickte Rhetoriker, nicht qualifizierte Wissenschaftler – sieht sich Weber doch veranlasst, den "*inneren* Berufe zur Wissenschaft" (ebd.: 588), das Selbstverständnis des Forschers, ins Zentrum seiner Überlegungen zu stellen. Und hier allerdings geht ihm jegliches Sendungsbewusstsein ab. So ernüchternd das für seine Zuhörer gewesen sein mag – Studenten aus der um 1900 geborenen 'überflüssigen Generation' (vgl. Peukert 1987: 26), bei denen die kulturkritische Emphase besonders schwer gewogen haben muss –, wendet sich Weber doch entschieden gegen die "intellektualistische Romantik des Irrationalen":

"Und vollends: die Wissenschaft als Weg »zu Gott? Sie, die spezifisch gottfremde Macht? Daß sie das ist, darüber wird – mag er es sich zugestehen oder nicht – in seinem letzten Innern heute niemand im Zweifel sein. Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft ist die Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen: dies oder etwas dem Sinn nach Gleiches ist eine der Grundparolen, die man aus allem Empfinden unserer religiös gestimmten oder nach religiösem Erlebnis strebenden Jugend heraushört." (MW: WL: 598)

Obwohl – oder gerade weil – sie zu radikalen Erkenntnisgewinnen und technischen Innovationen geführt hat, begibt sich die Wissenschaft der Frage nach ihrem letzten Nutzen für die Menschheit. Der "Zugewinn an praktischer Verfügungsgewalt hat [...] einen stetigen Sinnschwund im Gefolge" (Vahland 2001: 148), denn die Frage nach den bestgeeignetsten Mitteln verdrängt jene nach den Zielen. Oder anders: das System der Wissenschaft funktioniert im Modus der Zweckrationalität, also unter immer schon vorausgesetzten Prämissen, die von außen an es herangetragen werden. Die Forschung selbst ist von solchen – moralischen oder religiösen – Erwägungen entbunden: "»Gut« ist dann, »was funktioniert" (van der Loo/ van Reijen 1992: 129). Die protestantisch induzierte, dann aber strikt a-religiöse, Orientierung der Lebenspraxis auf die Aneignung und Nutzbarmachung der äußeren Welt, schlägt sich habituell als szientistische und

technokratische Allmachtsvorstellung nieder. Ausschlaggebend ist nicht die tatsächliche intellektuelle Durchdringung der Welt, sondern "das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne" (MW: WL: 594). Vom Leben wird gar nicht erwartet, dass es irgendeine Erfahrung bereitet, die nicht zuvor kalkuliert wurde und die nicht 'in den Griff' zu bekommen ist. Die Logik der Selbstüberbietung in der technischen Entwicklung und wissenschaftlichen Forschung ist so drastisch, dass sie mit dem Tod, mit der Endgültigkeit nicht zu vereinbaren ist. Und mit dem Tod wird auch das Leben sinnlos: welche Bedeutung sollte ihm zukommen, wenn der Druck zur 'Optionenausschöpfung' aufgrund der (prinzipiell) unüberschaubaren Möglichkeiten der Lebensgestaltung wie ein Alp auf den Menschen lastet und wenn die Sorge, das Falsche getan zu haben, nicht vergeht. Hat die wissenschaftliche Betrachtungsweise sie erst einmal in einen "kausalen Mechanismus" verwandelt, kann die Welt keinen übergreifenden Sinn mehr für den Einzelnen bereithalten (vgl. MW: GARS I: 564). Er muss ihn nunmehr bewusst konstruieren.

3.3 Standhalten in prophetenloser Zeit

Die Entzauberung aller Lebensbereiche bedeutet neben dem Zugewinn und der Ausweitung von Handlungsmöglichkeiten den Verlust eines Lebens im Hinblick auf unbezweifelbare Ideale in einer ebenso unbezweifelbaren Wirklichkeit. Im 'Polytheismus der Werte' (vgl. MW: WL: 603) – dem Nebeneinander konkurrierender Modelle von Lebensführung – ist der moderne Mensch auf seine individuelle Entscheidung angewiesen, ohne dass die Ausrufung eines *spezifischen* Lebenssinns universalisierbare Ansprüche erheben kann. Die "Grundtatsache, daß er in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat" (ebd.: 610), muss der Einzelne schlichtweg aushalten. Die Modelle und prognostischen Konstruktionen der Wissenschaft können die verschiedenen Lebensideale auf ihre Konsequenzen prüfen und dem Akteur helfen "den Punkt zu finden, von dem aus *er* von *seinen* letzten Idealen aus Stellung dazu nehmen kann" (ebd.: 601). Das gilt auch für den Wissenschaftler selbst, denn voraussetzungslos kann er nicht arbeiten. Schon am Anfang des

Forschungsprozesses, bei der Wahl des Untersuchungsgegenstandes, sind Wertbezüge unvermeidbar. Sie auszuweisen gebietet die intellektuelle Redlichkeit wie sie auch fordert, erfahrungswissenschaftliche Feststellungen und Werturteile trotz aller Verweisungen streng voneinander zu trennen. In der Beschränkung auf formale Abwägung und methodische Standards liegt das subjektive Korrektiv zur Rationalisierung. Die Spannung zwischen verschiedenen Sinnsetzungen kann nicht aufgelöst, sondern im wissenschaftlichen Dialog nur moderiert werden. Die "leidenschaftliche Sachlichkeit" (Adorno 1997: 704), die Weber dem Wissenschaftler verordnet, hat hier ihren Ursprung: will der moderne Mensch sich weder dem Leben einfach überlassen und in der verwalteten Welt seinen Geist verlieren, noch es gemäß letzten Werten führen, von denen er annehmen muss, es seien die einzig richtigen (was aber mit der Alltagserfahrung kaum verträglich wäre), ist er zur ständigen Vermittlung zwischen Tatsachen und Entscheidungen angehalten. Es ist paradox: dem gleichen Prozess, der die Wertordnungen pluralisiert, sucht Weber eine Ethik zu entnehmen, die zur Reflexion auf die unumgängliche Wertbindung des eigenen Handelns wie auch zur Einsicht in die Gleichrangigkeit aller letzten Werte (vgl. Mommsen 1983: 384) verpflichtet.²¹ Das bloße Insistieren auf Sachlichkeit ist nur die halbe Miete. Die *ethische* Rationalisierung kann dabei nicht stehen bleiben, wenn sie die Anzahl der 'Fachmenschen ohne Geist', die ja eine Hervorbringung der *materiellen* Rationalisierung sind, gering halten will. Dazu Weber:

"Daß die Welt nichts weiter als solche Ordnungsmenschen kennt – in dieser Entwicklung sind wir ohnedies begriffen, und die zentrale Frage ist also nicht, wie wir das noch weiter fördern und beschleunigen, sondern was wir dieser Maschinerie *entgegenzusetzen* haben, um einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele, von dieser Alleinherrschaft bürokratischer Lebensideale." (MW: GASS: 416)

Er sagt dies nicht ohne zu ergänzen: "Die Antwort auf diese Frage gehört freilich heute nicht hierher" (ebd.). In der wissenschaftlichen Debatte ist die Antwort fehl am Platz, weil sie – zumindest nach der Auffassung Webers – einer rationalen Diskussion nicht zugänglich ist. Dementsprechend auch sein Diktum: "Politik gehört nicht in den Hörsaal" (MW: WL: 600). Das kann im Umkehrschluss aber ebenso gegen die

²¹ Das erinnert an Richard Rortys Ideal (post-)moderner Subjektivität, die ihre eigene Kontingenz akzeptiert und begrüßt: "Die Einsicht, daß die Geltung der eigenen Überzeugungen nur relativ ist, und dennoch unerschrocken für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren" (vgl. Rorty 1989: 87). Was die Analogie austrägt, versuche ich weiter unten zu klären.

Verwissenschaftlichung der Politik ausgelegt werden. Trotz aller Einsichten, die die politische Meinungsbildung und die politische Steuerung aus der wissenschaftlichen Analyse von Sinnsetzungen gewinnen können, gilt hier eine völlig andere Logik, nämlich die des Kampfes:

"Wenn man in einer Volksversammlung über Demokratie spricht, so macht man aus seiner persönlichen Stellungnahme kein Hehl: gerade das: deutlich erkennbar Partei zu nehmen, ist da die verdamnte Pflicht und Schuldigkeit. Die Worte, die man braucht, sind dann nicht Mittel wissenschaftlicher Analyse, sondern politischen Werbens um die Stellungnahme der Anderen. Sie sind nicht Pflugscharen zur Lockerung des Erdriches des kontemplativen Denkens, sondern Schwerter gegen die Gegner: Kampfmittel." (ebd.: 601)

Soweit es an den einzelnen Menschen selbst ist, die Tragweite und Orientierungskraft bestimmte Wertideale zu beurteilen und auf dieser voluntativen Grundlage ihre Sozialbeziehungen zu gestalten, wird die politische Auseinandersetzung in ihr Recht gesetzt. Politik ist für Weber jene gesellschaftliche Sphäre, in der die konkurrierenden Werte für sich werben und zum Austrag kommen. Wissenschaftlich angeleitet können nur die Spielregeln sein, nach denen der "Kampf jener Götter" (ebd.: 608) – also die ewige Unvereinbarkeit der letzten Standpunkte zum Leben, die durch keine übergeordnete Instanz entschärft werden kann – stattfindet, die letztgültige Entscheidung bleibt aber dem Einzelnen überantwortet. Erst wenn "jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der *seines* Lebens Fäden hält" (ebd.: 613), realisiert sich die Freiheit des Individuums in der modernen Gesellschaft. Diese existentielle Entscheidung wird strukturell untergraben durch die Bürokratisierung, die mehr und mehr Lebensvollzüge in formale Abläufe presst. Von der Politik erwartet Weber nun dynamische Impulse, die der Erstarrung der Gesellschaft vorbeugen können. Die liberale Demokratie in ihrer herkömmlichen Form erhebe zwar die Selbstbestimmung und die Konkurrenz der Wertordnungen zu ihrem Grundsatz, müsse aber in Bezug auf die industrialisierten Massengesellschaften reformuliert werden. Mit diesem Ziel schlägt Weber eine "Kombination zweier an sich alternativer Typen der Herrschaft, nämlich der [...] demokratischen Herrschaft [...] und einer spezifischen Variante charismatischer Herrschaft" (Mommsen 1981: 51) vor. Demokratie, deren Ziel die Minimierung von Fremdbestimmung und die größtmöglicher Freiheit des Individuums ist, und die sich über das Mandatsprinzip von unten nach oben legitimiert, kann der Bürokratisierung aus eigener Kraft nichts entgegensetzen. Denn unter modernen Bedingungen legitimiert

der Volkssouverän nicht die Herrschaft, sondern lediglich die 'Tätigkeit von Berufsbeamten, die keine politische Führung übernehmen, sondern Verwaltungsaufgaben wahrnehmen und die einem ganz anderen Verantwortungsprinzip – dem des vorurteilsfreien 'sine ira et studio' – als die politischen Führer folgen. Um das zu verhindern, müsse das System auf die formal freie Wahl politischer Führer umgestellt werden. Ohne die Herrschaft charismatischer Persönlichkeiten kann die freie Konkurrenz der Lebensorientierungen, die doch den Einzelnen erst instand setzt, Verantwortung für sein Leben zu übernehmen, nicht garantiert werden. Demokratie in der entzauberten Welt kann nämlich auf zwei Wegen realisiert werden:

"Aber es gibt nur die Wahl: Führerdemokratie mit ›Maschine‹ oder führerlose Demokratie, das heißt: die Herrschaft der ›Berufspolitiker‹ ohne Beruf, ohne die inneren, charismatischen Qualitäten, die eben zum Führer machen." (MW: PS: 434)

Die Funktionsweise der Weberschen 'plebiszitären Führerdemokratie' gestaltet sich dann in Etwa folgendermaßen: charismatische Politiker, also solche, die den Massen Ziele zu setzen, ihrem "Bedürfnis nach Führertum" (ebd.) zu entsprechen und sie emotional an sich zu binden vermögen, treten in einen offenen Wettstreit. Mit den Mitteln der Demagogie – im positiven Sinne: der rhetorischen Ansprache – sammeln sie ihre Gefolgschaft, stellen sich an die Spitze streng disziplinierter Parteien und präsentieren sich den Wählern. Die Führerauslese wird in Webers Konzeption mitbestimmt durch die Teilnahme jedes 'Demagogen' an der parlamentarischen Diskussion, die als 'Arbeitsschulung' an den Charismatiker Sachfragen heranträgt und ihn zur Ausbildung einer Verantwortungsethik zwingt (vgl. ebd.: 427). Das Votum selbst nimmt dann aber den Charakter einer "Führerbestellung durch das Volk" (Bader u. a.: 468) an. Die so legitimierte Herrschaft gründet allein auf der "Autorität der außeralltäglichen persönlichen *Gnadengabe*" (MW: PS: 398); Herrschaft wird anerkannt, nicht aufgrund von Tradition oder rechtlicher Satzung, sondern weil die Menschen dem charismatischen Herrscher, oder besser: seinen (bloß formalen) *Führereigenschaften*, vertrauen. Die Legitimation verläuft hier also von oben nach unten: die Autorität beruht auf Außeralltäglichkeit, die an kein Mandat gebunden ist. Die Bedingungen in modernen Massendemokratien gestalten den politischen Prozess grundlegend neu:

"Diesem idyllischen Zustand der Herrschaft von Honoratiorenkreisen und vor allem: der Parlamentarier, stehen nun die modernsten Formen der Parteiorganisation scharf abweichend gegenüber. Sie sind Kinder der Demokratie, des Massenwahlrechts, der Notwendigkeit der

Massenwerbung und Massenorganisation, der Entwicklung höchster Einheit der Leitung und strengster Disziplin. Die Honoratiorenherrschaft und die Lenkung durch die Parlamentarier hört auf. »Hauptberufliche« Politiker *außerhalb* der Parlamente nehmen den Betrieb in die Hand." (ebd.: 422)

Dass der 'berufene' Politiker sich seiner Sache ganz hingeben und kraft charismatischer Ausstrahlung die Sympathien auf sich vereinigen kann, scheint Weber genug zu sein, um der politischen Routine das dynamische Element zurückzuerstatten. Die Klärung des Begriffs politische Führung bleibt inhaltsleer und beliebig. Sie tritt darüber hinaus in Spannung zum liberal-demokratischen Postulat individueller Selbstbestimmung. Denn der charismatische Führer ist nur an seine eigenen Überzeugungen gebunden; wie die 'Sache' der er sich hingibt "auszusehen hat [...] ist Glaubenssache" (ebd.: 437). Damit er seine Eigenverantwortung wahrnehmen kann, ist er selbst auf einen bürokratischen Apparat (die 'Maschine') angewiesen. Es ist entscheidend, dass Weber nicht auf eine völlige Überwindung rational-legaler Herrschaft abzielt. Zum einen erhoben diese Forderung ja gerade die Anhänger des 'romantischen Irrationalismus', die er scharf kritisierte. Zum anderen war er viel zu überzeugt von der Effizienz bürokratischer Organisation, als dass er sie hätte preisgeben wollen. Mit dem politischen Führer soll ihr aber ein mächtiges Korrektiv zur Seite gestellt werden. Er ist nur sich selbst verantwortlich, aber gleichwohl – so Webers diffizile Konstruktion – durch die in der Parlamentsarbeit erworbene Verantwortungsethik auf demokratische Grundsätze festgelegt. Diese letzte Schranke könnte sich möglicherweise als zu schwach erweisen. Die Stellung des charismatischen Führers zum Parlament ist nämlich weitgehend funktionalistisch, wie auch die Einsicht in die Entscheidungsfindung strukturell verstellt ist, solange die normativen Grundsätze indiskutabel bleiben. Es besteht dann die Gefahr, dass der politische Führer im Kampf gegen die Überbürokratisierung zum Antidemokraten wird (vgl. Mommsen 1989: 526).

Die Pluralität von Werteordnungen kann mit Weber als existentiell bedeutsame Folge der neuzeitlichen Deontologisierung und als Charakteristikum sich ausweitender Kontingenz bezeichnet werden. Die Konkurrenz der Sinnangebote und, damit einhergehend, die Instabilität und substantielle Unterbestimmtheit der Wirklichkeit sind für Weber dabei unproblematisch bzw. nur soweit problematisch, als er sie für

unvermeidlich hielt. Den Konstruktivismen totaler Sinnstiftung und der Ausrufung neuer Prophetien stand er interessiert, aber doch distanziert gegenüber.

Hingegen ließen sich einige seiner zentralen Formulierungen durchaus im Sinne eines Hoffens auf eine echte, nicht romantisch-irrationale Offenbarung deuten. Seine 'Heldenethik' – der Unbegründetheit eigener Wertsetzungen 'männlich' gegenüberzutreten, ihr ein kühnes 'Dennoch!' entgegenschleudern (MW: PS: 450) – wäre dieser Deutung nach als Interimslösung zu verstehen (vgl. Peukert 1989: 36): solange kein neuer Heiland am Horizont steht, sollten wir "an unsere Arbeit gehen und der ›Forderung des Tages‹ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält" (MW: WL: 613).

Prophetische Funktion soll die plebiszitäre Führerdemokratie aber gerade nicht erfüllen; mit diesem Konzept beabsichtigt Weber nichts weniger als einen Streitschlichter zu installieren, der die Dynamik konkurrierender Wertsetzungen ausbremst. Im Gegenteil: der charismatische Führer soll der von Routine bedrohten Politik das kämpferische Element erhalten. Die Reichweite seiner Kompetenzen und das Ausmaß seiner Affinität zu diktatorischer Politik sind in der Weber-Forschung umstritten. Aber selbst Breuer (1994: 163), der am stärksten der sehr kritischen Deutung Mommsens opponiert, muss schließlich konzedieren: "Webers Konzeption des plebiszitären Präsidenten war in der Tat nicht immun gegen eine Umdeutung im autoritären Sinne".

Für den hier untersuchten Zusammenhang lässt sich demnach festhalten, dass Max Weber, auch wenn er einer Kontingenzaufhebung als Neubegründung unbezweifelbarer Wirklichkeit nicht programmatisch das Wort geredet hat, doch als Wegbereiter des sozialphilosophischen Extremismus der Zwischenkriegszeit²² beurteilt werden kann.

²² Darunter verstehe ich die im ersten Kapitel umrissenen Formen der Kontingenzaufhebung.

4. Walter Benjamin und der *wirkliche* Ausnahmezustand

Die Arbeiten aus dem Frühwerk Benjamins stehen in einem idealistischen, mit metaphysischen Forderungen aufgeladenen Horizont. Die Krisenerfahrung der Weimarer Republik, die Freundschaft zu Brecht und der russischen Kommunistin Asja Lacis sowie der aufziehende Faschismus können als Motive seiner 'materialistischen Wende' angeführt werden. Obwohl sie von den theologischen Grundintentionen überlebt wird, betrachte ich diese Annäherung an den Marxismus als bedeutsam genug, um den späten Walter Benjamin als Denker einzuführen, der im weitesten Sinne die Prinzipien einer Strukturtheorie teilt.

Der unter diesem Paradigma firmierende sozialwissenschaftliche Erklärungsansatz untersucht soziale Phänomene aus der Perspektive "von oben nach unten" (Hollis 1995: 18), also unter der Annahme umfassender Gesellschaftsstrukturen und mit der Frage nach ihrer Reproduktion durch die Individuen. "Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken" (Marx 1975: 115) soll heißen, dass die sozialen Akteure unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen ihre Beziehungen nicht gemäß ihrem freien Willen gestalten, sondern ihr Handeln an einer Logik ausrichten, die ihrer Kontrolle entglitten ist. Insofern kann Gesellschaft nicht aus der Sicht des Einzelnen erklärt werden, sondern nur 'holistisch', d. h. unter Bezugnahme auf die überindividuellen Bedingungen und materiellen Grundlagen des Handelns. Für die soziale Dynamik spielen diese objektiven Konditionen – im marxistischen Horizont: der Antagonismus zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – eine entscheidende Rolle. Die hier anschließenden Probleme sind Gegenstand einer Debatte, die sich um den Vorwurf dreht, der historische Materialismus sei eine deterministische Theorie, die das individuelle Bewusstsein aus der Ökonomie 'ableitet'. Aber wie die Handlungstheorie berücksichtigt, dass Intentionen der Handelnden sich nicht in reiner Form verwirklichen, so räumt der Marxismus ein, dass die ökonomische Struktur nicht ohne Bewusstsein reproduziert wird. Auch die Selbstreproduktion der menschlichen Gattung durch die Aneignung der Natur im Arbeitsprozess ist immer schon eine Tätigkeit, die Einsicht in Zweck-Mittel-Zusammenhänge und gesellschaftliche Kooperation voraussetzt (Bader u. a. 1976: 37 f.). Deshalb ist die soziale Ordnung aber noch lange kein Produkt des freien Willens. Die marxistische Variante der

Strukturtheorie geht nun im Gegensatz zur Handlungstheorie davon aus, dass sich soziale Phänomene nicht auf individuell verständliches Handeln reduzieren lassen.

Benjamin war kein Soziologe und eine systematische Rechtfertigung seines methodischen Ansatzes hat er nicht verfasst. Ab Mitte der 20er Jahre ist es aber m. E. plausibel, ihm ein strukturtheoretisch-marxistisches Selbstverständnis unterstellen. So versuchte er, die Kategorie der Erfahrung fortan über die industrielle Produktionsweise zu erschließen (vgl. 4.2) wie er sich auch zum Gegensatz von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bekannte, die technische Entwicklung dabei gleichwohl nicht deterministisch verstanden wissen wollte (WB: KR); politische Kommentare formulierte er aus der Perspektive eines unorthodoxen Marxismus, der die deutsche Sozialdemokratie und die zweite Internationale scharf kritisierte (vgl. WB: Fuchs; Thesen).

Im ersten Teil der folgenden Darstellung werde ich die Kontingenzdiagnose, wie sie im Subtext des Benjaminschen Werks zu finden ist, rekonstruieren. Dabei wird die Entgrenzung des Handlungsspielraums i. S. der *Ermöglichung* wissentlicher Gesellschaftskonstruktion ebenso analysiert wie die Überforderung der Subjekte durch die *Notwendigkeit* zur konstruktiven Gestaltung des Sozialen. Beide Bestandteile der modernen Kontingenzerfahrung werden m. E. reflektiert in Benjamins These von der 'Verkümmern der Erfahrung'. Dieser Prozess kann als Deontologisierung beschrieben werden, die zur befreienden Erkenntnis führt, dass die gesellschaftliche Ordnung nicht notwendig in der gegebenen Form realisiert werden muss. Unter dieser Perspektive stellt sich mir die Frage nach dem Verhältnis zwischen 'Erfahrung' und 'Aura' des Kunstwerks, deren 'Zertrümmerung' eine Demokratisierung der ästhetischen Erfahrung zur Folge hat. Hier spielt der berühmte Aufsatz vom "Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" eine entscheidende Rolle. Als Verlustgeschichte dargeboten, verantwortet der Wandel in der Erfahrungsstruktur andererseits einen Mangel an evidentem Wirklichkeitserleben und eine problematische Reorganisation von Entscheidungskontexten in fortgeschrittenen modernisierten Gesellschaften. Die kohärenzstiftende 'Erfahrung' wird dann in wachsendem Maße vom kontingenten 'Erlebnis' überlagert. Ich beziehe mich hier schwerpunktmäßig auf Arbeiten, in denen Benjamin den Zusammenhang von Wandlungen im Produktionsprozess und Mitteilungs- und Gedächtnisformen untersucht (WB: Erzähler) bzw. der literarisch-

künstlerischen Produktion Elemente moderner Subjektivität entnimmt (WB: ÜMB). In einem dritten Schritt wird zu diskutieren sein, ob Benjamins radikale Forderungen nach einem veränderten Geschichtsbild (WB: Thesen) im Sinne einer Stillstellung von Kontingenzen interpretiert werden kann.

4.1 Tabula Rasa

In einem kurzen Aufsatz von 1933 formuliert Benjamin das ganze Paradox der Kontingenzerfahrung. Den technischen Errungenschaften und wissenschaftlichen Kenntnissen stellt er eine Armut an Erfahrungen eher an die Seite als gegenüber. Denn der Verlust an Erfahrungen wird von ihm nicht nur beklagt, sondern auch als revolutionäre, und in allen ihren Konsequenzen noch gar nicht absehbare, Umgestaltung im gesellschaftlichen Miteinander begriffen. Benjamins Überlegungen nehmen ihren Ausgang von der neuen historischen Situation nach dem ersten Weltkrieg und den politisch wie kulturell hektischen 1920er Jahren:

"Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber. Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper." (WB: EuA: 214)

Obwohl der Ereignisdruck ungeheuer groß ist, machen die Menschen doch keine Erfahrungen; müde geworden an den "endlosen Komplikationen des Alltags" (ebd.: 218) und im Ungewissen über den Zweck des Lebens, der "nur als fernster Fluchtpunkt in einer unendlichen Perspektive von Mitteln auftaucht" (ebd.), kann die Entwertung aller Tradition und die Entkopplung der Geschehnisse von ihrer Mitteilbarkeit jedoch ins Positive gewendet werden. Denn sie bringen den modernen Menschen dazu "von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken" (ebd.: 215). In den verschiedensten Praxisfeldern – Benjamin nennt die Kubisten, Einstein, Paul Klee, die Bauhaus-Architektur, russische Eltern, die ihren Kindern 'entmenschte' Namen (etwa einer Luftfahrtgesellschaft) geben, die Gedichte Brechts und die vom bürgerlichen 'Interieur' entkleideten Haushalte – wenden sich die sozialen Akteure dem

Konstruktivismus zu. Versuche zur Wiederbelebung vergangener, 'echter' Erfahrung können Benjamin nicht überzeugen; eine Tradition zu beschwören, wo doch die Menschheit die Welt und sich selbst so verstörend umgestaltet, dass die Sprache versagt²³, kommt ihm geheuchelt vor. Der geschichtlichen Situation angemessen sei einzig das illusionslose Eingeständnis der Erfahrungsarmut. Nur wer 'reinen Tisch' machen kann, findet den Mut zum Neuanfang.²⁴

Ähnlich argumentiert Benjamin in seinen medientheoretischen Schriften. In der von ihm geforderten "Zertrümmerung der Aura" (WB: Photographie: 379) der Kunstwerke werden konstruktivistische Aspekte des Erfahrungsverlustes erkennbar. Benjamin beobachtet sie an der künstlerischen Avantgarde, die sich mit veränderten Bedingungen der Produktion und Rezeption (nicht nur) im ästhetischen Bereich auseinanderzusetzen hat. Die Entzauberung der Ästhetik, die Durchdringung mit technischen Möglichkeiten, macht die Kunst zum Objekt der Reproduktion wie die Reproduktion selbst zum gültigen künstlerischen Verfahren:

"Für das Studium dieses Standards ist nichts aufschlussreicher, als wie seine beiden verschiedenen Manifestationen – Reproduktion des Kunstwerks und Filmkunst – auf die Kunst in ihrer überkommenen Gestalt zurückwirken." (WB: KR: 352)

Diese Rückwirkung stellt sich als Verschiebung auf der funktionalen Ebene der Kunst dar, nämlich in der Dominanzverlagerung vom Kult- zum Ausstellungswert. Während Fertigung und Rezeption ursprünglich magischen und religiösen Zwecken dienten, steht durch die Möglichkeit apparategestützter Vervielfältigung das Kunstwerk ganz im Zeichen seiner Annäherung ans Publikum. Ist die Funktion von Kunst in ihrer kultisch ausgerichteten Form im Bereich der Kontemplation zu suchen, macht sie nunmehr völlig neuen Aufgaben Platz. Das ästhetische Gebilde ändert seine Beschaffenheit derart, dass es zur "Reproduktion eines auf Reproduzierbarkeit angelegten Kunstwerks" (ebd.: 356) wird und sich vom "parasitären Dasein am Ritual" (ebd.) emanzipiert. Die ausgestellte Kunst entspricht den Bedingungen in komplexen und differenzierten

²³ "Mit dem Weltkrieg begann ein Vorgang offenkundig zu werden, der seither nicht zum Stillstand gekommen ist. Hatte man nicht bei Kriegsende bemerkt, daß die Leute verstummt aus dem Felde kamen? nicht reicher – ärmer an mitteilbarer Erfahrung. Was sich dann zehn Jahre später in der Flut der Kriegsbücher ergossen hatte, war alles andere als Erfahrung gewesen, die von Mund zu Mund geht." (WB: Erzähler: 439)

²⁴ "Hie und da haben längst die besten Köpfe begonnen, sich ihren Vers auf diese Dinge [das Vonvornebeginnen, den Reißbrettentwurf] zu machen. *Gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter und dennoch ein rückhaltloses Bekenntnis zu ihm ist ihr Kennzeichen.*" (WB: EuA: 216; Hervorh. v. mir, P.B.) Die Formulierung ähnelt jenen bei Max Weber und Richard Rorty. Zufall oder nicht? (vgl. Anmerkung 21)

Gesellschaften weit besser als die rituell eingebundene. Kunst wird nicht länger nur privat rezipiert oder vielmehr: zum Anlass weltabgewandter Versenkung genommen, sondern sie befriedigt das Bedürfnis der breiten Masse nach Wahrnehmungsimpulsen, wie eine technisierte und beschleunigte Lebenswelt sie unentwegt aussendet; das von seiner Aura befreite Kunstwerk bekundet die Möglichkeit zur kognitiven Durchdringung von Sinnlichkeit und Materie und eröffnet die "geschichtsphilosophisch erstmalige Chance [...], sich [...] aus der mythischen Gewalt der überkommenen religiösen Autoritäten zu befreien" (Fürnkäs 2000: 118).

Im Zeitalter der Reproduzierbarkeit hat der Mensch ein Verhältnis zur Technik entwickelt, das nicht länger durch die Logik des Opfers an die Natur bestimmt wird, sondern vom freien Spiel mit ihr. Diese "zweiten Technik" stellt i. S. der Marxschen Produktivkräfte die "Befreiung des Menschen aus der Arbeitsfron" (WB: KR: 360) in Aussicht. Unabsehbar erweitern ihre Potentiale den individuellen "Spielraum", der auf seine konstruktivistische Ausdeutung zu warten scheint, hat die zweite Technik es doch "mit dem Experiment und seiner unermüdlichen Variierung der Versuchsanordnung zu tun" (ebd.: 359). Die 'zweite Technik', so ließe sich interpretieren, begründet eine konstruktivistische Disposition der mit ihr vertrauten Subjekte.

Die reproduzierbare Kunst der Moderne kann um ihres gewachsenen Ausstellungswerts willen und soll um ihrer befreienden Potentiale willen nicht länger eine kultische Angelegenheit bleiben, sondern findet ihre soziale Funktion in der "Politisierung der Kunst" (WB: KR: 384). Damit setzt sich Benjamins Projekt entscheidend von der faschistischen Variante der Aufhebung autonomer Kunst ab – der Ästhetisierung der Politik. Denn der Faschismus gibt den proletarischen Massen gerade kein technisches Hilfsmittel an die Hand, um die Eigentumsverhältnisse zu verändern²⁵, sondern "sucht ihnen [den Eigentumsverhältnissen] einen *Ausdruck* in deren Konservierung zu geben" (ebd.: 382). Die Propagandakunst der Nazis drapiert lediglich die Ausübung brutaler Gewalt; sie "ersetzt den zerstörten Kultwert der bürgerlichen Kunst durch den manipulativ hergestellten" (Habermas 1972: 181). In diesem Bemühen unterscheidet sie

²⁵ Die Geschichte stand in Benjamins Augen am Kreuzweg: Sozialismus oder Barbarei. Für ihn war es keineswegs ausgemacht, dass die technisierte Massenkunst allein Anpassung und psychische Manipulation zur Folge habe, wie die Kulturindustrie-These besagt. Die kollektive Rezeptionsweise eröffne neue und eigensinnige Wege der Welterschließung und gruppenspezifische Aneignungsprozesse widersprechen einer rein funktionalistischen Beurteilung der Massenmedien (vgl. Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Potsmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 41 f.).

sich nicht grundsätzlich von anderen esoterischen, spiritualistischen und lebensphilosophischen Versuchen, eine 'wahre' Erfahrung zu erhaschen. Jedes rigide Festhalten am Kultwert der Kunst ist Benjamin zuwider; dem "Banausenbegriff von der ›Kunst‹ [...], dem jede technische Erwägung fremd ist und welcher mit dem provozierenden Erscheinen der neuen Technik sein Ende gekommen fühlt" (WB: Photographie: 369) steht er streng ablehnend gegenüber.

Ich unterbreche das Referat für folgende Überlegung: Wenn der Kultwert nicht restituiert oder konserviert werden kann und – Benjamin führt an der Kunst aus, was eine allgemeine Entwicklung ist – wenn die Welterschließung mit dem technischen Fortschritt auf die Vervielfältigung, Wiederholung und Gleichartigkeit der Dinge ausgerichtet wird, dann drängt sich die Frage auf: spekuliert Benjamin überhaupt auf die Ermöglichung einer anderen Erfahrung als der manipulativ hergestellten? M. a. W.: Kann Benjamin von mir möglicherweise gar nicht als 'Kontingenzbewältiger' im Schema platziert werden? Oder gibt es eine Art von Erfahrung, die jenseits von Kult und Pseudo-Ursprünglichkeit liegt und dennoch substantielle Wirklichkeitsaspekte zugänglich macht, so dass Benjamin als 'Kontingenzbewältiger auf höherem Niveau' gelten könnte? Wie sieht eine solche Erfahrung aus? Ich komme darauf zurück, nachdem ich mit der 'Zertrümmerung der Aura' die Eröffnung eines Raums zur planvollen Gestaltung sozialer Verhältnisse untersucht habe.

"Was im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks verkümmert, das ist seine Aura" (WB: KR: 353), so resümiert Benjamin die 'Entkünstung der Kunst'. Weil ohne physisches Substrat, stellt die Aura eine Art Residualkategorie für die Autorität des autonomen Kunstwerks dar, also für die wirkungsgeschichtliche Aufladung mit kultischen und metaphysischen Ansprüchen, aber auch mit sonstigen überlieferten Verwendungsweisen. Die Unverfügbarkeit eines Gegenstandes liegt offensichtlich in seiner Aura begründet. Ihre Verkümmernung schildert Benjamin an der Handhabung reproduzierter Kunst. Wo das Gemälde von "Einmaligkeit und Dauer" zeugt, dokumentieren Abbild und Photographie "Flüchtigkeit und Wiederholbarkeit"; die "leidenschaftliche Neigung der Heutigen", "die Dinge sich, viel mehr den Massen ›näherzubringen‹" begründet eine Rezeptionsweise, die von Zerstreuung und Taktik geprägt ist (alle Zitate WB: Photographie: 378 f.). Dass es legitim ist, die ohnehin

schwindende Aura absichtsvoll zu 'zertrümmern' begründet Benjamin zunächst mit dem demokratisierenden Effekt: so ist die reproduzierte Kunst in der Lage, den Unterschied zwischen Produzent und Rezipient einzuziehen und dem Werk seine eigene Verbesserungsfähigkeit (exemplarisch im Film: Schnitt und Montage) zu implementieren. Gerade der Film sei das sozialrevolutionäre Medium schlechthin – wenn nur das 'Filmkapital' nicht wäre... Die Zuschauer, so Benjamins Überlegung, erkennen sich in ihren alltäglichen Arbeitsvollzügen wieder; das Kino wirbt quasi für den souveränen Umgang mit der Apparatur – des Arbeiters mit dem Fließband wie des Schauspielers mit der Filmtechnik.²⁶ Die Medientechnik erfüllt eine entscheidende gesellschaftspolitische Aufgabe:

"Der Film dient, den Menschen in denjenigen Apperzeptionen und Reaktionen zu üben, die der Umgang mit einer Apparatur bedingt, deren Rolle in seinem Leben fast täglich zunimmt. Der Umgang mit dieser Apparatur belehrt ihn zugleich, daß die Knechtung in ihrem Dienst erst dann der Befreiung durch sie Platz machen wird, wenn die Verfassung der Menschheit sich den neuen Produktivkräften angepaßt haben wird, welche die zweite Technik erschlossen hat." (WB: KR: 359 f.)

Der revolutionären Entfaltung der Produktivkräfte setzt Benjamin den Zugewinn an dokumentarischer Authentizität durch den Film voraus. Er *befreit* den Menschen gewissermaßen *zur* planvollen Konstruktion der Gesellschaft. Indem die Kamera die Schein-Totalität der Wirklichkeit zerstört, etwa Ansichten bietet, die dem Auge verborgen bleiben, schärft sie die Wahrnehmung der Realität. Während der Film einerseits "die Einsicht in die Zwangsläufigkeiten vermehrt, von denen unser Dasein regiert wird, kommt er auf der anderen Seite dazu, eines ungeheuren und ungeahnten Spielraums uns zu versichern" (ebd.: 375 f.). Überspitzt formuliert könnte man sagen, Benjamin lässt es so aussehen, als würde der Film die Krise der Repräsentation nicht verschärfen – indem er die Kontingenz der Wahrnehmung dokumentiert –, sondern einen Zugang zur Realität bieten, der nicht dem Fallibilismus menschlicher Sinneswahrnehmung unterliegt: "Sinnlich wahrgenommene Wirklichkeit scheint erstmals objektiv (durchs Objektiv) reproduzierbar" (Lindner 1985: 211). Die

²⁶ Benjamin orientiert sich an einer stark idealisierten Praxis in Russland (vgl. WB: KR: 372). Im Westen sei es nur die kapitalistische Indienstnahme des Films, die verhindert, dass er zum Medium der Selbsterkenntnis des Gattungssubjekts werde. Das Verhältnis zum Sowjetkommunismus erfährt spätestens mit dem Hitler-Stalin-Pakt von 1939 eine kritische Wende (vgl. Tiedemann 1983: 120 f.).

Unsicherheit, die aller Interpretation anhaftet, wäre damit überwunden.²⁷ In den "Innervationsversuchen" (WB: KR: 360), die die Menschheit mit der zweiten Technik unternimmt wird schließlich eine kollektive, leibgebundene Erfahrung möglich, die dem mystischen Ergriffensein gleicht (vgl. Honneth 2006: 128). Ob letztlich orientiert an neuer Unmittelbarkeit oder nicht, muss sich noch erweisen – der "destruktive Charakter", wie Benjamin ihn andernorts skizziert hat (Denkbilder: 398), bezeichnet jedenfalls in genauer Weise die Form von Subjektivität, die sich unter der Bedingung umfassender sozialer Kontingenz konstituiert:

"Der destruktive Charakter hat das Bewußtsein des historischen Menschen, dessen Grundaffekt ein unbezwingliches Misstrauen in den Gang der Dinge und die Bereitwilligkeit ist, mit der er jederzeit davon Notiz nimmt, daß alles schief gehen kann. [...] Der destruktive Charakter sieht nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er auch überall aus dem Weg zu räumen. [...] Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt."

Benjamins Beurteilung der Umfunktionierung des Kunstwerks und damit der Neukonfiguration des menschlichen Wahrnehmungsapparats bleibt letztlich ambivalent. Denn, so kommentiert Habermas (1972: 196) das Verhältnis zwischen bedauernswerter *Verkümmerung* und begrüßenswerter *Zertriümmerung* der Aura: "Die Entritualisierung, weit davon entfernt, ein Garant der Befreiung zu sein, droht mit einem spezifischen Verlust an Erfahrung". Der Widerspruch ist nicht Benjamins ungenügender Analyse zuzuschreiben, sondern einer in der Sache. Und diese Sache ist: Kontingenz. Denn in ihrer Erfahrung verbindet sich für Benjamin, wie für so viele andere Intellektuelle seiner Zeit, die Erweiterung des Handlungsspielraums und die gewachsene Bedeutung der autonom entscheidenden Persönlichkeit mit dem Verlust stabiler Erwartungsmuster. Immer wieder stützen zentrale Formulierungen diese Deutung. So erscheint die "Erschütterung der Tradition" als "Kehrseite der gegenwärtigen Krise und Erneuerung der Menschheit" (WB: KR: 353). Krise und Erneuerung beschreibt Benjamin als nüchtern hinzunehmende Tatsachen, wo sie nicht gleich positiviert werden – büßt doch

²⁷ Nach Makropoulos (vgl. 1989: 144) sieht Benjamin im Film die Möglichkeit, den fragmentierten Arbeits- und Kommunikationsvollzügen zu entkommen, d. h. der Realität eine neue Kohärenz abzugewinnen. Den Beleg findet er im Passagen-Werk: "Man kann das Formproblem der neuen Kunst geradezu formulieren: Wann und wie werden die Formenwelten, die in der Mechanik, im Film, im Maschinenbau, in der neuen Physik etc. ohne unser Zutun heraufgekommen sind und uns überwältigt haben, das, was an ihnen Natur ist, uns deutlich machen? Wann wird der Zustand der Gesellschaft erreicht sein, in dem diese Formen oder die aus ihnen entstandenen sich als Naturformen uns erschließen?" (WB: Passagen: 500)

das Streben nach dem Schönen endlich seine ideologische Funktion ein: "niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein" (WB: Fuchs: 477). Der Verlust an "Erfahrung im strikten Sinn" (WB: ÜMB: 611) steht am negativen Pol; was die Destruktion an Offenheit zurücklässt, scheint dann nur ein Übergangszustand, die Voraussetzung, um zu neuen substantiellen Wirklichkeiten vorzudringen. Und in diesem Sinne kommt der Entauratisierung neben der demokratisierenden eine anthropologische Funktion zu, nämlich die Anpassung der Wahrnehmung an die veränderte historische Situation. Die Beunruhigung, die Benjamin veranlasst, den Destruktionsprozess in eine Konstruktion zu überführen, die Kontingenz abstellt, beleuchtet der nächste Abschnitt; wie diese Konstruktion aussieht der darauf folgende.

4.2 Leben im Ausnahmezustand

Das Kontingentwerden immer größerer Teile der Lebenswelt ist für die Akteure der klassischen Moderne bedrohlich, insofern sie anerkennen müssen, dass soziale Verhältnisse ihre Begründung nur im Bereich des Sozialen selbst finden können, dieser sich aber so verdichtet, dass ein Orientierungsproblem entsteht: die pluralisierten Möglichkeiten der Lebensführung stellen die Einzelnen vor existentielle Notlagen in der Entscheidungsfindung. Auch wenn der 'Möglichkeitshorizont' mit dem Stand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen variiert, wächst doch das allgemeine Bewusstsein davon, dass alles auch ganz anders sein könnte. Die beängstigende Seite dieser Kontingenzerfahrung in Form schwindender Handlungsstabilität sieht Benjamin aus einem Strukturwandel der Erfahrung resultieren.

Im Laufe der theoretischen Entwicklung des Autors wird der Erfahrungsbegriff beständig, aber in verschiedenen Konstellationen verhandelt (vgl. Weber 2000). Der junge Benjamin spricht von der "Maske des Erwachsenen" (WB: Erfahrung: 54), hinter der sich die Verbitterung über die Gewöhnlichkeit des Lebens verbirgt. Dem hält er entgegen, "daß es Werte gibt – unerfahrbare" (ebd.: 55). Wenig später konkretisiert er diesen metaphysischen Anspruch: "Alle echte Erfahrung beruht auf dem reinen erkenntnis-theoretischen (transzendentalen) Bewußtsein" (WB: PkP: 162). Zweifellos ließe sich dieses Insistieren auf unbedingter Erfahrung in eine Reihe mit den quasi-religiösen Versuchen der Kontingenzbewältigung von Georg Lukács oder Ernst Bloch

stellen.²⁸ Im Interesse meiner Ausführungen steht jedoch der späte Benjamin, der das Defizit an handlungsleitenden Werten und Erfahrungen historisch-materialistisch zu begründen sucht.

Den Erfahrungsverlust untersucht er denn auch in Zusammenhang mit Gedächtnis, Erinnern, Mitteilung und anderen Komponenten, denen er eine sozialgeschichtliche Dynamik unterstellt. Kommt dem Gedächtnis die Aufgabe zu, Schauplatz der Erfahrung zu sein, also Vorfälle dem Subjekt kognitiv anzueignen, indem sie mit Verganem zusammengebracht werden, so findet diese Vergegenwärtigung unter modernen Bedingungen nicht mehr selbstverständlich statt, sondern wird zur Sache des Zufalls. Ob "der einzelne von sich selbst ein Bild bekommt" (WB: ÜMB: 610) und die "schauende Vergegenwärtigung des Lebensstromes" (ebd.: 609) gelingt, bleibt der unwillkürlichen Erinnerung überlassen. Die Stabilität und Kohärenz des Selbst wird empfindlich gestört, wenn die Erinnerung sich dermaßen isoliert abspielt, ungewollt hervorgerufen durch ein äußeres Ereignis. Demgegenüber hält Benjamin fest:

"Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion." (ebd.: 611).

Das sei insbesondere in den Kulturen der Fall. Diese erfahren hier eine ausdrückliche Würdigung, wo doch die Fundierung des Kunstwerks auf Politik statt aufs Ritual andererseits ein aktuelles Bedürfnis ist. Kultische Handlungen versteht Benjamin als komplexe Interaktionszusammenhänge, die den Vorteil "totaler Neutralität in Bezug auf die Begriffe Objekt und Subjekt" (WB: PkP: 163) bieten, wie auch animistische Praktiken von 'Naturvölkern' und die Wirklichkeitswahrnehmung von 'Wahnsinnigen', 'Kranken' und 'Hellsehern' sich nicht im mechanischen Zugriff auf die Wirklichkeit erschöpfen. Benjamins Anliegen ist es nun, die Möglichkeit, "die Welt plötzlich als ein

²⁸ So Bernd Witte (1985: 35): "Lukács, Bloch und Benjamin suchen den Zusammenbruch des bürgerlichen, als Lebensphilosophie, Positivismus oder Neukantianismus auftretenden Weltbildes in der Katastrophe des Ersten Weltkriegs in derselben Weise durch eine Aufladung des Kritizismus mit metaphysischen Gehalten zu überwinden [...]. Romantische Gottessuche als Antwort auf eine historische Umbruchsituation ist die Signatur der Zeit 1794 so gut wie 1918." Zwei Zitate zur Illustration: "Unsere Welt ist unendlich groß geworden und in jedem Winkel reicher an Geschenken und Gefahren als die Griechische, aber dieser Reichtum hebt den tragenden und positiven Sinn ihres Lebens auf: Totalität." (Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik. 12. Aufl. Frankfurt a. M.: Luchterhand 1989, S. 26) "Wir bringen der Gemeinde nicht mit, weswegen sie sein soll, und deshalb können wir sie nicht bilden. Wir haben [...] keine Weite, keine Aussicht, keine Enden, keine innere Schwelle, gehaut überschritten, keinen utopisch prinzipiellen Begriff." (Ernst Bloch: Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 9)

soziales Feld von Analogien und Entsprechungen zu erleben" (Honneth 1999: 96) zu retten, die esoterische Aneignung dieses Erfahrungsmoments aber aufzubrechen. Solange das nicht gelingt, solange individuelles und kollektives, willkürliches und unwillkürliches Erinnern getrennt bleiben, wird das Individuum die existentielle Unsicherheit nicht überwinden können. Denn wo der Vergangenheitsbezug gewollt wird, bleibt er synthetisch, privatistisch und abstrakt; wo nicht, kommt er nur abrupt zustande. Die "Bestandstücke echter, historischer Erfahrung" (WB: ÜMB: 643) sehen anders aus:

"In der Tat ist die Erfahrung eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben. Sie bildet sich weniger aus einzelnen, in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten denn aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen." (ebd.: 608)

Die urbane Lebensform mit ihren von Technik durchsetzten Produktions- und Rekreationsräumen verlangt hingegen permanente Aufmerksamkeit. Durch den "Verkehr in der großen Stadt [...] sich zu bewegen, bedingt für den einzelnen eine Folge von Chocks und von Kollisionen" (ebd.: 630). Die hohe Ereignisdichte und das beschleunigte Lebenstempo fordern das Bewusstsein in seiner Funktion als Reizschutz. Um die physische und psychische Belastung des Menschen gering zu halten, bewahrt es den Wahrnehmungsapparat vor den von außen andrängenden 'Chocks' durch die reflexartige Konzentration innerer Energien. Damit wird aber zugleich verhindert, dass die Ereignisse Spuren im Gedächtnis legen. Freud hatte diesen Mechanismus ursprünglich im Zuge der Bearbeitung traumatischer Situationen untersucht. Benjamin nun fragt, was passiert, wenn "das Chockerlebnis zur Norm geworden ist" (ebd.: 614). Dann werden Lebenssituationen nur noch *registriert* statt *kontextualisiert*. Es werden Sinneseindrücke 'gespeichert', deren gezielter Abruf dem Selbst äußerlich bleibt und deren unwillkürliche Vergegenwärtigung nur ausnahmsweise eintritt:

"Je größer der Anteil des Chockmoments an den einzelnen Eindrücken ist, je unablässiger das Bewußtsein im Interesse des Reizschutzes auf dem Plan sein muß, je größer der Erfolg ist, mit dem es operiert, desto weniger gehen sie in die Erfahrung ein; desto eher erfüllen sie den Begriff des Erlebnisses. Vielleicht kann man die eigentümliche Leistung der Chockabwehr zuletzt darin sehen: dem Vorfall auf Kosten der Integrität seines Inhalts eine exakte Zeitstelle im Bewußtsein anzuweisen." (ebd.: 615)

Die einzige Erfahrung, die das Erlebnis noch zulässt, ist die seiner eigenen Kontingenz, denn nichts qualifiziert seine Relevanz – eines so gut wie jedes andere wird als

'Rohmaterial' im Bewusstsein registriert, um im Bedarfsfall für die Synthese zur Pseudo-Erfahrung erhalten zu können. Für die Frage individueller Lebensführung bleibt das Erlebnis im Grunde genommen folgenlos. Die 'Steigerung des Nervenlebens' in der modernen Großstadt – so hatte Simmel die Notwendigkeit psychologischer Distanzierung angesichts der drohenden Reizüberflutung begründet – bedingt Orientierungslosigkeit im Ethischen sowie Probleme, verantwortliche Entscheidungen zu treffen. Dass Entscheidungen nicht auf (kontingente) Erlebnisse gegründet sein können, sondern eine (einzigartige) Erfahrung voraussetzen, betont Benjamin im 1922 verfassten Essay über 'Goethes Wahlverwandtschaften' (vgl. dazu Makropoulos 1989: 59 ff.). Nicht die willkürliche Selektion von Handlungsalternativen konstituiert den Entscheidungsakt, sondern der Bezug der gegenwärtigen Situation auf eine Erfahrung, "welche, jenseits alles späteren Geschehens und Vergleiches, wesensmäßig dem Erfahrenden sich einmalig zeigt und einzig, während jeder Versuch aufs Erlebnis Entscheidung zu gründen früher oder später den aufrechten Menschen misslingt" (WB: Goethe: 190). Mit den Umbrüchen der Neuzeit, so der Kern der Überlegung, konnte das Problem der Unentschlossenheit überhaupt erst entstehen.

Den Strukturwandel der Erfahrung führt Benjamin auf zwei Ursachen zurück. Ich gehe zunächst auf die Umstellung von handwerklicher zu industrieller Produktion ein und anschließend auf die Veränderung der Mitteilungsformen. Beide Prozesse zeigen einen unwiederbringlichen Verlust an, dessen Analyse nach Benjamin jedoch Voraussetzung für einen erneuerten Erfahrungsbegriff ist (vgl. Weber 2000: 243).

Das Handwerk bestimmt sich durch die Abgeschlossenheit des Fertigstellungsvorgangs. Alle Teilprozesse werden nacheinander ausgeführt, die Organisation seiner Tätigkeit gestaltet der Handwerker weitgehend selbständig auf der Grundlage milieuspezifisch tradierter und persönlich eingeübter Fertigkeiten. Industrielle Produktion und 'wissenschaftliche Betriebsführung' (F. W. Taylor) kehren das Verhältnis zu den Arbeitsmitteln um: sie geben nunmehr den Takt vor; die Selbstständigkeit geht in der Alleinbeanspruchung reflexiver Vermögen verloren. Benjamin beruft sich auf Marx, um den Entfremdungsprozess der Arbeit unter Einsatz der Maschinerie zu illustrieren:

"Während die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift, unterdrückt sie das vielseitige Spiel der Muskeln und konfisziert alle freie körperliche und geistige Tätigkeit. Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von

der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. Aller kapitalistischen Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals, ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit." (Marx: 1962: 445 f.)

Nicht die kontrollierte Herstellung eines Werkstücks, sondern der adressierte einzelne Handgriff, der "gerade dadurch mit dem vorhergehenden ohne Zusammenhang, daß er dessen strikte Wiederholung darstellt" (WB: ÜMB: 633) ist das Prinzip der Produktion. Es überschreitet die Grenzen der Fabrik und findet sich wieder im Hasardspiel – bei Benjamin eine Metapher für Modernität. Hier wie dort ist das Handeln durch "die Vergeblichkeit, die Leere, das Nicht-vollenden-dürfen" (ebd.) charakterisiert. Die 'Chockerlebnisse', die die Maschine dem Arbeiter erteilt, verhindern, dass sich Eindrücke im Gedächtnis verdichten und sedimentieren können und das "Spiel setzt die Ordnungen der Erfahrung außer Kraft" (ebd.: 635).

Erfahrung 'im strikten Sinne' ist "eine Sache der Tradition" (ebd.: 608) – sie konstituiert sich nur in der Verknüpfung individueller und kollektiver Vergangenheiten, setzt also die intersubjektive und generationenübergreifende Vermittlung von Ereignissen voraus. Ihr Originalmodus ist die 'Erzählung', von der Benjamin die 'Information' absetzt. Die Erzählung beruht auf der Verbundenheit des Erzählers mit dem Inhalt der Darstellung eines vergangenen Geschehens oder fernen Ortes. Sie bietet ein lebenspraktisches Wissen, insofern es darum geht, dem Hörer 'Rat zu geben' für Situationen, die der berichteten gleichen. Damit kann die Erzählung an vorhandene Erinnerungen anknüpfen und geht in den Bestand netzwerkartig miteinander verwobener Erfahrungsberichte, die Tradition, ein. Nicht zufällig hat die Erzählung ihren Ort im Handwerksstand (vgl. WB: Erzähler: 440). Ganz anders die Information:

"In der Ablösung der älteren Relation durch die Information, der Information durch die Sensation spiegelt sich die zunehmende Verkümmern der Erfahrung wider. Alle diese Formen heben sich ihrerseits von der Erzählung ab; sie ist eine der ältesten Formen der Mitteilung. Sie legt es nicht darauf an, das pure An-sich des Geschehens zu übermitteln (wie die Information das tut); sie senkt es dem Leben des Berichtenden ein, um es als Erfahrung den Hörern mitzugeben." (WB: ÜMB: 611).

Die Zeitung als Träger der Information kann eine orientierende Funktion nicht annehmen, weil sie dem Leser nicht im Kontext seiner Lebenssituation begegnet. Sie stellt lediglich eine Schwundform der Erzählung bereit, opake Berichte, die auf promptes Verständnis aus sind – "keine Begebenheit mehr [...], die nicht mit Erklärungen schon durchsetzt wäre" (WB: Erzähler: 444). Was sie an Sinnbezügen entbehrt, sucht die Informationsvermittlung durch spektakuläre Inszenierung zu kompensieren. Die Erzählung hingegen braucht keine derartige Legitimation – sie kann eine evidente Lebenswelt voraussetzen. Die Zeitung stellt den bloßen Aktualitätswert über die praktische Relevanz. Ähnlich der Roman: seiner ganzen Struktur nach ist er Ausdruck individueller Imagination, kann seine 'Anwendungsbedingungen' nicht kontrollieren und ist – anders als die Erzählung – immer auf das Ende (das Lebensende im Entwicklungsroman als auch die letzte Seite des Buchs) orientiert. Die Simulation kohärenter Wirklichkeit bleibt allzu leicht durchschaubar:

"Der ›Sinn des Lebens‹ ist in der Tat die Mitte, um welche sich der Roman bewegt. Die Frage nach ihm ist aber nichts anderes als der eingängliche Ausdruck der Ratlosigkeit, mit der sich sein Leser in eben dieses geschriebene Leben hineingestellt sieht." (ebd.: 455)

Der Roman ist ein Kind seiner Zeit – und ihrer Verwerfungen. Produktion und Gehalt belegen dies. Ein abgeschiedener Autor setzt eine Lebensgeschichte ins Werk, die Souveränität suggeriert, wo de facto Unsicherheit herrscht. Wenn das eigene Leben und der eigene Tod sinnlos werden²⁹, bleibt dem Leser zumindest die "Hoffnung, sein fröstelndes Leben an einem Tod, von dem er liest, zu wärmen" (ebd.: 457). Das mag dem Wunsch nach Kontingenzbewältigung entsprechen, für plausibel hält es Benjamin dennoch nicht.

Mit dem Umbau der Arbeitsprozesse und Mitteilungsformen wird die 'echte historische Erfahrung' strukturell hintertrieben – für Benjamin eine unbefriedigende Situation: sich der von Marcel Proust so bezeichneten zufälligen 'mémoire involontaire' (vgl. WB: ÜMB: 609) zu überlassen ist ebenso paralysierend wie die Versuche zur Reanimation auratischer Erfahrungswelten vom Makel dezisionistischer Setzung belastet bleiben. Sein

²⁹ Diesen Gedanken hatte schon Max Weber in "Wissenschaft als Beruf" unter Bezug auf Tolstoi entwickelt: "Das ganze Problem seines Grübelns drehte sich zunehmend um die Frage: ob der *Tod* eine sinnvolle Erscheinung sei oder nicht. Und die Antwort lautet bei ihm: für den Kulturmenschen – nein. Und zwar deshalb nicht, weil ja das zivilisierte, in den ›Fortschritt, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand, der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt." (MW: WL: 594)

eigener Vorschlag, dem Dilemma zu entkommen, muss bei dem Befund ansetzen, dass es ein und derselbe Prozess ist, der so viele Verluste besorgt und "eine neue Schönheit in dem Entschwindenden fühlbar macht" (WB: Erzähler: 442).

4.3 Aura ohne Aura – das Paradox der Kontingenzbewältigung

Um die Widersprüche bei der Suche nach auratischer Erfahrung durchzuspielen, zieht Benjamin die Lyrik Baudelaires heran. Vielleicht kann die künstlerische Subjektivität einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit bieten, wenn schon das Alltagsbewusstsein keine Orientierung mehr zu finden vermag. Die Gedichte hätten sich die "Emanzipation von Erlebnissen" (WB: ÜMB: 615) zur Aufgabe gemacht; die Kontingenzerfahrung, in Form der Begegnung mit der großstädtischen Masse (vgl. ebd.: 621), liege ihnen unausgesprochen zugrunde.³⁰ In Baudelaires Entgegensetzung von 'Spleen' und 'Ideal' erkennt Benjamin eine Reflexion des Erfahrungsverlustes und den Versuch seiner Bearbeitung. Der Spleen eignet dem mit der Chockabwehr beschäftigten Individuum, er bietet den "Schwarm der Sekunden" gegen das Ideal auf, das die "Kraft des Eingedenkens" vertritt (ebd.: 641). Und doch kann es keine entscheidungsrelevante Fundierung der Lebensführung bieten, die der bezuglosen Aktualität beikommt. Denn die 'correspondances' in die Vergangenheit bezeichnen eine Erfahrung, "die sich krisensicher zu etablieren sucht" (ebd.: 638), indem sie auf die Vorgeschichte bezogen bleibt. Und damit scheitern sie an der Konstituierung einer 'echten *historischen* Erfahrung'. Spleen und Ideal bleiben gleichermaßen unterbestimmt; individuelle und kollektive Vergangenheit finden keine Vermittlung:

"So ist das Erlebnis beschaffen, dem Baudelaire das Gewicht einer Erfahrung gegeben hat. Er hat den Preis bezeichnet, um welchen die Sensation der Moderne zu haben ist: die Zertrümmerung der Aura im Chockerlebnis. Das Einverständnis mit dieser Zertrümmerung ist ihn teuer zu stehen gekommen." (WB: ÜMB: 652 f.)

Das Scheitern zeigt aber, dass die Suche nach der "konkreten Totalität der Erfahrung" (WB: PkP:170), an der auch der 'materialistische' Benjamin festhält, in Engführung mit

³⁰ Die Konjunktion von Augenblick und Ewigkeit ist ein regelrechter Topos in der Rezeption Baudelaires. Sein künstlerisches Selbstverständnis zielte darauf ab, "der Moderne das abzugewinnen, was sie im Vorübergehenden an Poetischem enthält, aus dem Vergänglichem das Ewige herauszuziehen" (Baudelaire 1989: 225).

einem spezifischen Begriff von Geschichte fortgesetzt werden muss. Hier verbirgt sich Benjamins Variante der Kontingenzaufhebung, so meine Vermutung.

Dieser Geschichtsbegriff entfaltet sich im Bruch mit dem Fortschrittsgedanken, der im Sinne Benjamins als missglücktes Projekt der Stabilisierung des metaphysisch entleerten Handlungsraums der Neuzeit gelten kann (vgl. Korta 2001: 50). Sowohl Historismus als auch sozialdemokratische und orthodox marxistische Theorien verknüpfen die Betrachtung der Menschheitsgeschichte mit der "Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs" (WB: Thesen: 701). Die Praxis des Historikers beschränkt sich folglich darauf, die überlieferten Ereignisse auf dem imaginierten Zeitstrahl einzutragen. Über deren Datierung mag sich streiten lassen, über ihre individuelle Bedeutsamkeit nicht, denn das Erkenntnissubjekt hat im Forschungsprozess bis zur Austauschbarkeit zurückzutreten. Damit wird aber nicht nur jede konkrete Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart verdinglicht – sie gilt nur mehr als Durchgangspunkt im unendlichen Lauf der Geschichte. Benjamin betont hingegen die Verantwortlichkeit des Historikers und das Konfliktpotential, das jede historische Denkweise begleitet. Geschichte ist kein Artefakt, das nur freigelegt werden muss, sondern eine Konstruktion und ein Schauplatz sozialer Kämpfe. Der Historiker fällt immer eine Entscheidung, wenn er Vergangenheit in Geschichte umformt (vgl. Moses 1993: 390), der historische Materialist – er wird als Korrektiv zum fortschrittsgläubigen Historiker eingeführt – aber fällt sie unter Bezug auf *seine* Gegenwart:

"Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist, sondern in der Zeit entsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das »ewige« Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht." (WB: Thesen: 702)

Je nach dem Stand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen wird der Blick in die Vergangenheit nicht beliebige Verbindungen herstellen. Eine Historiographie, die gut positivistisch "Trümmer auf Trümmer häuft" (ebd.: 697) reiht sich ein in die Geschichte der Sieger. Die Aneinanderreihung von Begebenheiten ist katastrophal, weil sie die existentielle Bedeutung des Verweisungszusammenhangs zwischen Gegenwart und Vergangenheit ignoriert. Das Gewesene ist nach Benjamin gerade nicht abgeschlossen, sondern birgt Potentiale und selbst Ansprüche in sich, die das Leben der Heutigen angehen: geschichtliche Wirklichkeit und verwirklichte Geschichte dürfen einander

nicht gleichgesetzt werden (vgl. Gagnebin 1978: 95). Indem die Fortschrittsphilosophie eine teleologische Entwicklung zum Besseren unterstellt, hinter der Vergangenheit und Gegenwart verschwinden, zeichnet sie verantwortlich für die Kontingenz individueller Welterschließung. Die Gewaltextzesse des Faschismus zeugen von einem nie da gewesenen Tiefpunkt in der Geschichte, in der Geschichtsschreibung steht die "Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands" (WB: Thesen: 697) jedoch noch aus. Die Formulierung Benjamins (ebd.: 693 f.) hebt auf den konstruktivistischen und gleichwohl nicht kontingenten Bezug zur Vergangenheit ab:

"Die Vergangenheit führt einen zeitlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Wir sind auf der Erde erwartet worden. Uns ist wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat."

Die so umschriebene Beziehung zur Geschichte erfüllt die Bedingungen 'echter historischer Erfahrung': sie ist überindividuell, weil das Heute sich als im Gestern versteckte Option, die Gegenwart als Möglichkeit vergangener Generationen manifestiert, und sie ist nicht naiv 'einführend', weil sie sich als Konstruktion versteht, die das historische Geschehen stillstellt und das epische Element der Geschichte preisgibt (vgl. WB: Fuchs: 468). Wird das Kontinuum der Geschichte aufgesprengt, dann treten tatsächlich "gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion" (WB: ÜMB: 611). An dieser Stelle zeigt sich die Argumentation einigermaßen aporetisch – die Geschichtskonstruktion darf nicht soweit gehen, dass die Tradition der Unterdrückten ihrerseits verdinglicht und eine neue 'Erzählung' begründet wird, die ja als eigenmächtige Setzung die Kontingenz bloß bekräftigen würde; anders als konstruierend kann sie aber auch nicht verfahren, denn die Unmittelbarkeit der Wirklichkeitsaneignung ist unwiederbringlich verloren. Wie herausfordernd Benjamins Ausführung auch bleiben, mir scheint hier der Punkt erreicht, an dem sich die theologischen Bezüge als stabilisierende Kraft erschließen.³¹

³¹ In einer neueren Veröffentlichung erkundet Axel Honneth (2006) Benjamins "Absicht einer Resakralisierung der Gesellschaft". Damit wäre möglicherweise ein zentrales intellektuelles Motiv gefunden, das die Werkphasen und disparaten thematischen Schwerpunkte zusammenschließen könnte. Es spreche einiges dafür, dass es Benjamin sowohl in den frühen Spekulationen über den Selbstausdruck der Sprache als auch in den 'materialistischen' geschichtsphilosophischen Thesen darum ging, "dort [...] ein Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes zu sehen, wo er selbst aufgrund mangelnden Glaubens nur ein profanes Phänomen wahrzunehmen vermag". Allerdings, so Honneth, bleibt unklar, ob er eine performative Strategie verfolgte, also aus Einsicht in ihre Notwendigkeit

Dabei geht es freilich nicht um die institutionalisierte Theologie und die Vertröstung der zweifelnden und leidenden Menschen auf die Erlösung am Ende der Geschichte – das hatte Benjamin ja gerade den Fortschrittsaposteln vorgeworfen –, sondern um die Korrektur des historischen Materialismus der real existierenden Linken durch Indienstnahme religiöser Impulse (vgl. Thesen: 693). Eine andere Wirklichkeit wird aber auch dann nicht vom Himmel fallen. Dass die Unterbrechung der Zeit durch ihre Konstellation mit einer bestimmten Vergangenheit 'messianisch' ist, heißt, dass gesellschaftliche Umwälzung keine Frage von Kaderschulung, Vorbereitung auf die letzte Schlacht und Intervention in 'revolutionärer Situationen' ist. Vielmehr hebt Benjamin auf das aktivierende Moment des Messianismus im Judentum ab, das die Aufmerksamkeit für den Augenblick schärft:

"Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte." (ebd.: 704)

Politisch verwertbar ist dieser Gedanke wohl kaum. Am ehesten noch entspricht ihm eine anarchistische Praxis, für die Benjamin wiederholt Sympathien bekundete. Doch bleiben seine Äußerungen zu disparat und wohl auch zu stark auf das Leben des Intellektuellen bezogen, um daraus irgendwelche Handlungsanweisungen zur praktischen Kontingenzaufhebung destillieren zu können. Die 'Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands' ist nicht die Forderung nach einer neuen Religion, aber auch nicht weniger als die nach dem Messias.

religiöse Überzeugungen bloß inszenierte, oder ob er tatsächlich den Sprung in den Glauben machte und ernsthaft nach irdischen Zeugnissen des Absoluten forschte. Zumindest das Spätwerk folge aber der "vollkommen ambivalenzfreien Absicht [...], die Risse einer anthropologisch unausrottbaren Sakralität in einer säkularisierten, instrumentell verstellten Gegenwart deutlich zu machen".

5. Richard Rortys Lob des grundlosen Liberalismus

Im analytischen Schema der Masterarbeit liegt der Neo-Pragmatist Rorty gemeinsam mit Weber auf der Linie handlungstheoretisch informierter Kontingenzdiagnosen. Das pragmatistische Wissenschaftsverständnis, so die These der Vorüberlegungen, lässt sich dem methodischen Grundsatz, soziale Phänomene auf das Handeln von Akteuren zurückführen zu wollen, zuordnen.

Der Pragmatismus kann selbst als Folge der Kontingenzsteigerung in der Moderne beschrieben werden: als im späten 19. Jahrhundert die technische und industrielle Durchdringung der Welt immer offensichtlicher wurde, musste eine philosophische 'Einheitswissenschaft' schlichtweg überholt erscheinen; Wahres, Schönes und Gutes taugten nicht länger als Universalkategorien, die den systematischen Erkenntnisprozess organisieren konnten. Was lag da näher, als die Erfahrung wechselnder Anforderungen an die Lebenspraxis zur Grundlage theoretischer Prämissen zu machen und sozialtheoretische Fragestellungen so zu reformulieren, dass sie mit der Relativierung alles Wirklichkeitswissens durch die Möglichkeit zur Wirklichkeitsmanipulation überein zu bringen sind? Eben das versucht der Pragmatismus: er "will das Vokabular der Philosophie von Repräsentation auf Nützlichkeit umstellen" (Noetzel 2001: 226). Im Zentrum der so verstandenen Wissenschaft steht der Zusammenhang zwischen Denken und Handeln und – ähnlich der sinnverstehenden Soziologie Max Webers – das intendierte Verhalten, wie es in individuellen Handlungskontexten begründet liegt. Das entnehme ich zumindest der Kontrastierung des Pragmatismus mit dem Struktur-Funktionalismus von Talcott Parsons (vgl. Joas/ Knöbl 2004: 184 ff.).

Parsons verlor bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Ordnung nämlich jene Lebensvollzüge aus dem Auge, die keiner funktionalen Bestimmung folgen, weil sie – wie kreatives oder expressives Handeln – ihren Zweck in sich selbst finden. Seine These, gesellschaftlich relevante Handlungsakte würden durch gemeinsame Werte und Normen angeleitet, muss sich dem Vorwurf des Objektivismus stellen – figurieren die Subjekte doch als passive Empfänger von Letztorientierungen – wie sie auch das Begründungsproblem des Utilitarismus reproduziert – sind es doch jetzt nicht individuelle Ziele, sondern kollektive Werte, deren Genese rätselhaft bleibt. Demgegenüber betont der Pragmatismus die subjektive Interpretation von

Handlungssituationen und die 'induktive' Ausbildung des Wertebewusstseins. Regeln und Mechanismen gesellschaftlicher Ordnung müssten auf die "Verankerung des Erkennens in realen Problemsituationen" (Joas 1992: 189) zurückbezogen werden. Entsprechend dieser Grundannahme sind soziale Normen nicht aus einer Systemlogik erklärbar, sondern gründen im Bruch mit der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt und ihrer anschließenden innovativen Neuerschließung im Versuch, die Handlungsrouinen zu rekonstruieren. Rorty bleibt dieser handlungstheoretischen Orientierung treu, auch wenn sich seine Aneignung des Pragmatismus auf dessen erkenntniskritischen Gehalte konzentriert.

Im ersten Teil der Interpretation werde ich der Frage nachgehen, wie Rorty den Kontingenzbegriff ausdeutet und inwiefern er für die Moderne ein wachsendes Bewusstsein für das Andersmöglichsein der sozialen Wirklichkeit diagnostiziert (5.1). Dabei wird sich zeigen, dass er die liberalen Gesellschaften seiner Zeit in eine Kultur eingebettet sieht, die immer weniger universale Ansprüche an ihre Mitglieder formuliert und immer stärker davon ausgeht, dass ihre Entwicklung ohne immanente Gesetzmäßigkeiten erfolgt. Rorty beschreibt einen kulturellen Wandel, der seit der Aufklärung dazu geführt habe, Wahrheit als etwas Gemachtes und nicht als etwas Entdecktes anzusehen.

Der Aspekt der Kontingenzzkultur, an dem sich in der klassischen Moderne die schärfsten Kritiken entzündeten, steht im Zentrum des darauf folgenden Abschnitts; er untersucht die Entkopplung der Welterschließung und Lebensführung von substantiellen Referenzen (5.2).

Schließlich wird sich ein dritter Teil der Ausführungen mit der politischen Praxis beschäftigen, die Rorty den pluralisierten Gesellschaften empfiehlt (5.3). Dazu gehört die "Umverteilung innerhalb der liberalistischen Sphärentrennung" (Früchtel 1995: 509), denn Kontingenz lenkt die Aufmerksamkeit auf individuelle Selbsterschaffung, die mit Gerechtigkeit und Solidarität in keinem *logischen* Zusammenhang steht. Als Verbindung zwischen privat und öffentlich dient die Grundtugend liberaler Bürger – Ironie. Sie soll die Krisen, die aus dem Zusammenprall von Kontingenzerfahrung und Kohärenz-Bedürfnis resultieren, überwinden helfen. Die Akzeptanz von Kontingenz kann letztlich die Solidarität der liberalen Gesellschaft sogar stärken: die Wertschätzung neuer Beschreibungsmöglichkeiten und die Neigung, nichts ernst zu nehmen, ermöglichen der

liberalen Ironikerin, ihre eigene Schmerzempfindlichkeit wie die ihrer Mitmenschen zu erhöhen und damit die Ausweitung von Solidarität und die Verminderung von Leid zu befördern (vgl. Kliche 1999: 182).

5.1 Produkte von Zeit und Zufall

Die Vergrößerung desjenigen Bereichs gesellschaftlicher Wirklichkeit, in den die Akteure gestaltend eingreifen können, in dem sich aber zugleich Zufälle ereignen, liegt Rortys erkenntniskritischen Überlegungen zugrunde. Seine Attacken richten sich gegen die Bewusstseinsphilosophie Descartes', aber auch gegen die (neu-) kantianische und die moderne sprachanalytische Philosophie. Ihnen wirft er vor, mit der Trennung von Leib und Seele bzw. Physischem und Mentalem einer dualistischen Tradition aufzusitzen, die eine unnütze Wissenschaftlichkeit und ein politisch bedenkliches Selbstverständnis kultiviere. Zum richtigen Verständnis: der Leib-Seele-Dualismus dient Rorty als Kontrastfolie, von der er seine eigene Vorstellung subjektiver Erschließung der Wirklichkeit absetzen will.³² In seinen Augen verstellt die Zweisubstanzenlehre den Blick auf die Potentiale einer nicht an Wahrheitsfragen interessierten Lebensform; er kritisiert die Bewusstseinsphilosophie im Grunde als eine Strategie der Kontingenzbewältigung.

Rorty problematisiert die neuzeitliche Philosophie mit dem Verweis auf die Situiertheit des Bewusstseins in konkreten Handlungszusammenhängen. Die Annahme eines festen Fundaments, von dem aus ein verbindlicher Weg zur Wahrheit offen stehe, basiert seines Erachtens auf einem mentalistischen Vorurteil. Denn das zweifelnde Ich als Ausgangspunkt der Suche nach Erkenntnis der äußerlichen Realität, bleibt abstrakt und a-historisch. Die empirischen Subjekte bevölkern hingegen eine Erfahrungswelt, die sie begrenzt und in spezifischen Hinsichten anzweifeln (vgl. Joas/ Knöbl 2004: 188). Wenn das Cartesische 'Cogito, ergo sum' schon unplausibel ist, dann erst recht die Absicht, die Welt wie einen Supermarkt zu inventarisieren. Zur 'richtigen' Erkenntnis vorzudringen,

³² Meine Absicht ist es nicht, eine besonders raffinierte oder unnötig komplizierte Interpretation vorzulegen. Ich gehe den Umweg über die Descartes-Kritik, um mir Ausführungen Rortys zum Problem sozialer Kontingenz, also der Expansion verfügbar/ un verfügbarer Wirklichkeitsalternativen zu erschließen. Das ist m. E. notwendig, weil er den Kontingenzbegriff in erster Linie in Abgrenzung zur philosophischen Tradition entwickelt und soziale Ursachen der Kontingenzsteigerung nur beiläufig diskutiert.

was soviel heißt wie: die objektive Wirklichkeit kognitiv abbilden oder eben ein "Spiegel der Natur" zu sein, bleibt dem Bewusstsein verwehrt:

"Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangenhält, ist das Bild vom Bewußtsein als einem großen Spiegel, der verschiedene Darstellungen enthält – einige davon akkurat, andere nicht – und mittels reiner, nichtempirischer Methoden erforscht werden kann. Ohne die Idee des Bewußtseins als Spiegel [...] wäre die Strategie von Descartes und Kant – sozusagen durch ein Prüfen, Reparieren und Polieren des Spiegels zu immer akkurateren Darstellungen zu gelangen – nicht sinnvoll gewesen." (RR: SdN: 22)

Wie die Annäherung des Denkens an die Realität sich zu vollziehen habe und wann sie erfolgreich abgeschlossen wäre, sei also durchaus unklar. Da aber keine Gewissheit über die Adäquanz der Wirklichkeitsauffassung erlangt werden kann, sieht sich die Erkenntnistheorie zu fortwährenden Bemühungen um die Perfektion ihrer Methoden getrieben.

Vor diesem Hintergrund fällt Rorty sein Urteil über die sprachanalytischen Wende in der Philosophie, den so genannten linguistic turn. Zwar sei die Sensibilität für die symbolische Vermittlung von Wahrheitsfragen gewachsen: "Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen." (RR: KIS: 25) An der Vorstellung einer Kluft zwischen subjektivem Innen und objektivem Außen halten Wissenschaft und Alltagsverstand wider besseres Wissen aber fest. Das Bedürfnis, eine selbst nicht-sprachliche, nicht-relationale Substanz der Dinge zu erkennen, gründet im selektiven Blick auf wenige vertraute Beziehungen, in denen diese Dinge stehen und der Ausblendung aller übrigen (möglichen) Beziehungen (vgl. RR: Hoffnung: 50). Die sprachanalytische Philosophie verspricht nun, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Ihre Beanspruchung einer unabhängigen Beobachtungsposition stützt sich auf die Erwartung, Wesen und Erscheinung durch eine formalisierte und idealisierte Wissenschaftssprache passgenau zu machen (vgl. Früchtl 1995: 608). Rorty hält dagegen, dass Sprache ein Instrument nicht nur der Erkenntnistheorie, sondern der Lebensbewältigung und v. a. auch der Politik ist. In diesen nicht-wissenschaftlichen Diskursen, wo es um Toleranz und individuelle Entfaltung geht, hätte die Suche nach einem prästabilierten Konsens nur disziplinierende Wirkung (vgl. Noetzel 2001: 229). Sprache ist ein wesentlicher Teil sozialer Praxis und als solcher abhängig vom Erlebnishorizont aufeinander verwiesener Akteure. Kommunikation findet – Rorty verwendet den Ausdruck Wittgensteins – in

Form von 'Sprachspielen' statt, die keiner tieferen Notwendigkeit folgen, sondern das kontingente Ergebnis des Handelns von Menschen sind:

"In einem Sprachspiel, in einem Sortiment von Vereinbarungen über das, was möglich und unmöglich ist, können wir sinnvoll Unterscheidungen treffen zwischen Gründen für Überzeugungen und von Gründen verschiedenen Ursachen für Überzeugungen." (RR: KIS: 90)

Nur innerhalb des begrenzten Beschreibungssystems der traditionellen Philosophie (der Metaphysik, der Erkenntnistheorie etc.)³³ ist es sinnvoll, zwischen rational begründeten Überzeugungen und solchen, die aus emotionaler Anteilnahme oder leidenschaftlichem Mitgerissensein hervorgehen, zu unterscheiden. Wer aber einen Schritt zurücktritt und bedenkt, dass seine Begriffe auf einer Quasi-Vereinbarung einer an ähnlichen Fragen interessierten Sprechergemeinschaft beruhen, anerkennt 'wahre' Aussagen als das Produkt einer bestimmten Gesprächspraxis und begreift sie nicht länger als Abbild einer an sich seienden Realität.

Was in den Kulturwissenschaften mit dem Unterton leichten Bedauerns als 'Krise der Repräsentation' bezeichnet wird, geht zurück auf den gewachsenen Zweifel an Aussagen, die sich auf angeblich reine, uninterpretierte und verallgemeinerbare Erfahrungen stützen. Plausibler erscheint mir die Mutmaßung, Sinneswahrnehmungen ließen sich auf *verschiedene* Art und Weise in holistisch strukturierte Aussagesysteme integrieren (vgl. Reckwitz 2003: 86). Diesen Gedanken macht sich Rorty zu Nutze: Jede Praxiskultur, also jeder Zusammenhang von an der Lösung bestimmter Probleme orientierten Akteuren, bildet ihr eigenes Idiom oder 'Vokabular' aus. Aber keines davon – auch nicht das der (politischen) Philosophie – gestattet einen privilegierten Zugang zum Sein der Dinge. Deshalb fordert Rorty die Emanzipation von der Suche nach einem voraussetzungslosen Erkenntnisstandpunkt und einem alles erfassenden 'Metavokabular'. Dass das Leben von Kontingenzen bestimmt wird, ist ihm alles andere als eine Schreckensvision:

"Eine historistische, nominalistische Kultur, wie ich sie mir vorstelle, würde [...] die Verwirklichung von Utopien und die Vorstellung noch fernerer Utopien als einen unendlichen

³³ Philosophie ist das, was Philosophen tun – so bestimmt Rorty dieses 'soziale Feld' (Bourdieu): "Ich denke mir die westliche Philosophie des 20. Jahrhunderts als ein Denken und Schreiben, das unter ständiger Bezugnahme auf Platon und Kant betrieben wird. [...] Wenn Sie keine Meinung dazu haben, wie man diese beiden Autoren deuten soll, oder dazu, wo sie Recht haben und wo Unrecht, dann wird man Sie kaum für einen Philosophen halten." (RR: PhuZ: 166)

Prozeß auffassen – als unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit, nicht als Konvergieren gegen eine schon existierende Wahrheit" (RR: KIS: 17).

Dem Zusammenhang von Sprache und Lebenspraxis hatte Rorty entnommen, dass an der begrifflichen Vorab-Bestimmung der Erkenntnisgegenstände kein Weg vorbeiführt. Einen evidenten und universal gültigen Zugang zur Wirklichkeit gibt es nicht – müsse es aber auch nicht geben. Denn für die Zwecke westlich-liberaler Gesellschaften, so Rorty, sind neue und unbekannte Interpretations- und Ausdrucksmöglichkeiten hilfreicher als die Feststellung der Wahrheit. Epistemologische Fragen sollen m. a. W. die gleiche Anerkennung wie rhetorische erfahren. Beide unterscheiden sich lediglich in "Graden der Beschreibungsnützlichkeit" (RR: Hoffnung: 42), nicht in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit. Einer Argumentation, der ein Zuhörer aus Überzeugung und 'rationaler Einsicht' folgt, funktioniert grundsätzlich nicht anders als ein Appell, eine Bitte oder eine Wahlkampfrede. Für eine Gesellschaft, die Leid und Unglück abwenden will, sind diese Praktiken der Überredung mitunter aber wichtiger. Vermutlich gesteht Rorty auch solchen Diskussionen eine Zweckmäßigkeit zu, die in Form des methodischen Rückgehens auf gemeinsame Prämissen und der deduktiven Schlussfolgerung auf einzelne Argumente geführt werden. Größeren Nutzen habe aber die drastische Darstellung menschlichen Leids, wenn so praktische Solidarität mobilisiert werden kann. Stärker als die Kraft des besseren Arguments sei die Neubeschreibung des vermeintlich Altbekannten, weil so der Blick für die vielfältigen Möglichkeiten des Selbstseins geweitet wird.³⁴ Derart überredet zu werden, ist ganz offensichtlich eine Frage des jeweiligen Kontextes. Nichts anderes gilt aber auch für Logik und argumentatives Schließen:

"Es gibt keine Tätigkeit namens »Erkenntnis«, deren Wesen ermittelt werden könnte [...]. Es gibt nichts weiter als den Vorgang der an bestimmte Auditorien gerichteten Rechtfertigung von Überzeugungen. Kein solches Auditorium steht der Natur näher oder ist ein besserer Vertreter eines ahistorischen Rationalitätsideals als irgendein anderes." (RR: Hoffnung: 28)

³⁴ Ich klammere die Debatte darüber, ob jede Form der Selbstveränderung zu befürworten ist aus. Sind alle Überzeugungen gleichwertig? Die Grundlage von Rortys Ausführungen ist jedoch immer der westliche Liberalismus, der sich als nützlichste Gesellschaftsform erwiesen hätte. Ein nazistisches Selbstverständnis schließt er insofern aus als es mit dem Wert der Ironie (5.3) in Konflikt gerät. Vgl. auch Schäfer 1995: 123 f.

Die Unmöglichkeit, einen Standpunkt außerhalb konventioneller Beschreibungsmuster einnehmen zu können ist fundamental für den Kontingenzbegriff Rortys.³⁵ *Kontingenz meint die Kontextgebundenheit von individuellen Überzeugungen und Horizonten des Für-Richtig-Haltens, die nur auf Zufälligkeiten zurückführbare Ausprägung von Selbstbildern und die durch keine innere Natur bestimmte Beschaffenheit sozialer Ordnung.* Obwohl diese Kontingenz im Laufe der Moderne immer offenkundiger wird, bleibt das Alltagsbewusstsein in weiten Teilen "entweder religiösem Glauben in der einen oder anderen Form oder aber aufklärerischem Rationalismus in der einen oder anderen Variante verhaftet" (RR: KIS: 15). Rorty will nun seinen Lesern aufzeigen (sic!), dass die Vorstellung der Kontingenz von Sprache, Selbst und Gemeinwesens äußerst attraktiv ist. Dabei versucht er, das Vokabular des Essentialismus lediglich "schlecht aussehen zu lassen" (RR: KIS: 84), nicht aber, ihn argumentativ zu entkräften. Er begreift seine Arbeiten selbst als Perspektivwechsel auf die gesellschaftliche Wirklichkeit und als Werbung für ihre Neubeschreibung. Dieses Plädoyer für ein ausgeprägtes Kontingenzbewusstsein erklärt, dass er "beständig und kaum merklich zwischen einer ›Widerlegung‹ und einer ›Verabschiedung‹ der kritisierten Position, zwischen einem argumentativen und einem ›therapeutischen‹ [...] Verfahren" (Früchtel 1995: 608) changiert.

Während der Common Sense Kontingenz leugnet, ist nach Rorty zumindest unter Intellektuellen ein Wandel im Gange, dessen Beginn er auf die Ereignisse an der Schwelle zur Moderne zurückdatiert. Die Französische Revolution habe erstmals die Möglichkeit des gestaltenden Eingriffs in die bis dato allein göttlich legitimierte Ordnung demonstriert. Ebenso seien in der Kunst der Romantik eine Ablösung vom Ideal der Naturnachahmung und eine Hinwendung zur Idee des autonomen Werks und der Selbstgesetzgebung zu beobachten. Schließlich ermittelt Rorty mit dem deutschen Idealismus eine dritte Bewegung der 'Sattelzeit' (Koselleck), mit der eine Ära eingeleitet wurde, "in der wir allmählich lernten, die historische Rolle sprachlicher Innovation anzuerkennen" (RR: KIS: 98). Denn alle drei Strömungen hätten eingesehen, "daß die

³⁵ Der Pragmatist vertritt deshalb auch keine relativistische Theorie der Wahrheit, wie es der an 'Wesensaussagen' interessierte Realist ihm vorwirft, sondern gar keine: "Während der Pragmatist meint, über die Wahrheit gebe es nichts weiter zu sagen, als daß jeder von uns diejenigen Überzeugungen als wahre empfehlen wird, an die zu glauben er für gut befindet, neigt der Realist also zu der Auffassung, diese Äußerung als weitere positive Theorie über das Wesen der Wahrheit zu interpretieren: als Theorie, nach der die Wahrheit eben die jeweilige Meinung eines auserwählten Individuums oder einer auserwählten Gruppe ist." (RR: SO: 16)

Begabung, anders zu sprechen, nicht die Begabung, gut zu argumentieren, das Hauptinstrument kulturellen Wandels ist" (ebd.: 28). Der Idealismus blieb unterdessen auf halbem Wege stehen, hatte er doch den Anspruch der Naturwissenschaften auf eine empirisch auffindbare Wahrheit zu Recht zurückgewiesen, aber ganz zu Unrecht ein geistiges Wesen des Menschen dagegen aufgeboten. So dauerte es noch weitere 200 Jahre bis das Kontingenzbewusstsein hegemonial werden konnte:

"Die Intellektuellen von heute haben die Annahme der Aufklärung fallengelassen, wonach Religion, Mythos und Tradition in Gegensatz gebracht werden können zu einem ahistorischen Etwas, das allen Menschen als Menschen gemeinsam ist." (RR: SO: 84)

Dass es sich bei Religion, Betriebswirtschaftslehre, Astrophysik, Literatur oder auch Pragmatismus um 'Werkzeuge' handelt, die mehr oder weniger nützlich für das liberale Gemeinwesen, prinzipiell aber gleichrangig, sind, ist vorerst eine Einsicht von Intellektuellen.³⁶ Denn sie – man kann das Rorty als einen Hinweis auf Verteilungsfragen zugute halten – sind dazu in der Lage, mehr Vokabulare gleichzeitig im Kopf behalten als die breite Masse (vgl. RR: PhuZ: 181). Auch der Atheismus sei zunächst eine Lebensform einiger Weniger gewesen, dann aber in alle gesellschaftlichen Schichten hinabgesickert. Die westlichen Gesellschaften seien heute an einem Punkt angelangt, an dem sie sämtliche transzendentalen Annahmen abstreifen und alles als "Produkte von Zeit und Zufall behandeln" (RR: KIS: 50) könnten.

5.2 Die überaus erträgliche Leichtigkeit des Seins

Mit der Ausweitung des Kontingenzbewusstseins werden die Individuen in ihrer privaten Lebensplanung, aber auch in den politisch orientierten Handlungen auf sich selbst zurückverwiesen. Wenn es darum geht, Maßstäbe für die fortwährend anstehenden Entscheidungen zu finden, stehen kontextunabhängige Referenzen – Gott, die wesenhafte Natur des Menschen – nicht länger zur Verfügung. Ich werde zeigen,

³⁶ Bedürfnis und Fähigkeit zur Neubeschreibung kommen aber allen Sprachnutzern zu. Frühkindliche Erfahrungen, das hätte Freud gezeigt, sind für Phantasievorstellungen verantwortlich, die sich als symbolische Aufladung der Lebenswelt niederschlägt und die einer Neubeschreibung vergleichbar ist. "Unter diesem Gesichtspunkt sind Intellektuelle [...] nur Sonderfälle – Leute, die mit Zeichen und Geräuschen tun, was andere mit ihren Partnern und Kindern tun, mit Arbeitskollegen, Handwerkszeugen, den Kontoauszügen ihres Geschäftes, dem Besitz, den sie in ihren Häusern ansammeln, der Musik, die sie hören, dem Sport, den sie ausüben oder beobachten, oder auch den Bäumen, an denen sie auf dem Weg zu ihrer Arbeit vorbeikommen." (RR: KIS: 73 f.)

welche Beobachtungen Rorty dieser These zugrundelegt, dass er diese Entwicklung begrüßt und welche Maßnahmen er für richtig hält, um diese 'strukturellen Freiheit' über die Grenze der intellektuellen Gemeinschaft hinaus auszuweiten (5.3).

Rorty begreift soziale Entwicklung *nicht* als Entfaltung vernünftiger Potentiale, sondern als – Zufall: Universalien der Sprachverwendung konstituieren *keine* Gemeinsamkeiten im Selbstverständnis der Individuen und weil es eine 'innere Natur des Menschen' nicht gibt (bzw. von ihr zu reden unnütz ist), kann sie auch *nicht* Ausgangspunkt der sozialen und politischen Gestaltung des Gemeinwesens sein.

Die Kontingenz der Sprache erklärt sich daraus, dass es zwar verschiedene Beschreibungen der sozialen Realität gibt, die als 'Wahrheitswert-Kandidaten' in Frage kommen, aber kein Kriterium, das nicht in einer Narrationsgemeinschaft entwickelt wurde und das ein bestimmtes Vokabular vor anderen auszuzeichnen vermag. Weil sie selbst nicht spricht, sei es "schwierig, sich vorzustellen, daß die Welt eines von diesen Vokabularen anderen gegenüber bevorzugt" (RR: KIS: 25). Innerhalb ihres jeweiligen Sprach-Praxis-Zusammenhangs sind Sätze, die, wenn sie einander isoliert begegnen, um ihren Abbildungswert konkurrieren, in gleichem Maße plausibel; sie können wahr sein, weil "Menschen Wahrheiten machen, indem sie Sprachen machen, in denen Sätze gebildet werden können" (ebd.: 31). Die Geltung einer Aussage als wahr ist eine Frage der Gewohnheit, die der Aussagende im Zuge seiner sprachlichen Sozialisation und der Ausprägung eines spezifischen Relevanzsystems inkorporiert hat und die ihn mit anderen verbindet. Die Vokabulare und Selbstbeschreibungen sind prinzipiell inkommensurabel und irreduzibel, aber dennoch anschlussfähig und offen für gegenseitige Anregungen (vgl. Kliche 1999: 177). Wenn die Sprecher nicht um die Eignung ihres Vokabulars zur Abbildung der Wirklichkeit streiten, wird das Wahrheitsproblem soweit trivialisiert, dass alle Aussagen als Interpretationen gelten, die sich selbst nur auf Interpretationen beziehen, die... usw.

Nach Rorty ist Sprache kein Medium zwischen Selbst und Realität. Zwar sei sie ein Instrument, jedoch nicht, um die Innerlichkeit von Akteuren zu vergesellschaften, noch um die Wirklichkeit dem Bewusstsein adäquat zu vermitteln. Das ist nicht möglich, ist das Denkvermögen doch seinerseits symbolisch-sprachlich strukturiert: Sinn braucht die sprachliche Gestalt, um sich als solcher kenntlich zu machen. Genau genommen fallen beide in eins: Sinn ist sprachlich und Sprache macht Sinn. Jedes Wort ist eine

'fundamentale Metapher' (Derrida), weil es stets nur auf andere Metaphern (Interpretationen) verweist, von denen keine eine sprachexterne Realität repräsentieren kann. Der instrumentelle Charakter der Sprache gründet allein im "Willen zu Selbstüberwindung" (RR: KIS: 36). Der Zweck des Werkzeugs ist den genialen Sprachschöpfern (der frühe Hegel, Hölderlin, Galilei u. a.) im Moment ihrer Innovation selbst nicht gewärtig. Sie erproben neue Beschreibungen, die ihre Besonderheit verlieren und ins alltägliche Vokabular aufgenommen werden, wenn sie es denn erlauben, altbekannte Probleme in bisher unbekannter Art und Weise auszudrücken. Galilei habe eben keine Entdeckung gemacht, sondern ein Vokabular gefunden, das gegenüber dem aristotelischen ganz andere Formulierungen zulässt. Menschen ändern ihre Sprache nicht, um die Realität besser abbilden zu können, sondern weil sie sich selbst verändern wollen und dabei auf noch unbekannte Werkzeuge stoßen. Die "Geschichte der Menschheit", so sieht es Rorty (ebd.: 47 f.), ist die "Geschichte einander ablösender Metaphern":

"Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern. Diese Analogie erlaubt uns, »unsere Sprache«, das heißt, die Sprache der Kultur und Wissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts in Europa, als etwas zu denken, dessen Gestalt das Ergebnis einer großen Zahl schierer Zufälle ist." (ebd.: 42)

Die persönliche und soziale Identität, der Bestand zentraler Überzeugungen im Verhältnis des Selbst zur Lebensgeschichte als auch zu kollektiven Verbundenheiten, ist bestimmt ist durch den ungeplanten Kontext ihrer Entstehung, so Rortys zweite Behauptung. Jedes Individuum trage eine "zufallsblinde Prägung" (RR: KIS: 57), hinter die alle Spekulationen über die Teilhabe des Einzelnen an den Universalien menschlicher Existenz zurücktreten müssten. Damit soll nicht bestritten werden, dass es Gemeinsamkeiten in der biologischen Ausstattung gibt; es geht aber darum, dass Sozialisations- und Lebensprozesse keinem von einer intellegiblen Vernunftinstanz geschriebenen Programm folgen, welches die Akteure bloß noch zu durchlaufen hätten. Die Bedeutung von Sprache für die Konstruktion von Wirklichkeit macht es möglich, die zufällig im sozialen Raum bezogene Position durch eine veränderte Sprechweise als Gefängnis oder Passage, jedenfalls aber als Ergebnis durch eigenes Handeln nicht zu beeinflussender Entwicklungen zu beschreiben und sich selbst neu zu erfinden. Auch hier wird keine Ursache aufgedeckt, sondern eine überkommene Beschreibung durch eine andere ersetzt:

"Seinen eigenen Geist zu konstruieren heißt, seine eigene Sprache zu konstruieren, statt sich das Maß des eigenen Geistes durch die Sprache, die andere Menschen uns hinterlassen haben, vorgeben zu lassen." (ebd.: 59)

Rorty wendet sich an die Psychoanalyse, um den Ursprung des Bewusstseins in der Kontingenz der Erziehung aufzuweisen. Mit der Feststellung, das Ich könne aufgrund der psychischen Dynamik nicht länger als Herr im eignen Haus betrachtet werden, fügte Freud (1940: 7 f.) dem menschlichen Narzissmus einen ebenso schmerzlichen Schlag zu, wie vor ihm Darwin und Kopernikus. Die Neubeschreibung moralischer Normen als Gewissenszwänge und Funktion des Über-Ich holten sie auf die Ebene sozialer Erfahrungen zurück: "Wenn das Gewissen auch etwas in uns ist, so ist es doch nicht von Anfang an" (ders. 1969: 500). Der 'gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir' (Kant) sind nicht Gottes Schöpfung, sondern im ersten Fall Naturereignis, das zu erkennen und zu adeln nur im astronomischem und ästhetischem Sprachspiel möglich ist, und im zweiten Fall Ergebnis von Kindheitserlebnissen und Familienkonstellationen, wie sie das psychoanalytische Vokabular beschreibt. Je konkrete Erfahrungen mit dem Erziehungspersonal, verbunden mit der komplexen Auflösung ödipaler Konflikte, sind verantwortlich für die später im Leben angelegten Maßstäbe des Richtigen und Guten. Damit wird es möglich,

"Mitgefühl nicht als Identifizierung mit dem gemeinsamen menschlichen Kern zu betrachten, den wir wie alle anderen Exemplare unserer Spezies haben, sondern als eine Empfindung, die so kanalisiert ist, daß sie sich in ganz besonderer Weise auf ganz bestimmte Arten von Menschen richtet und ganz bestimmten Wechselfällen unterworfen ist" (RR: KIS: 66).

Freuds Vokabular gestattet eine Selbstbeschreibung, die die eigenen Kontingenzen, die Gewordenheit auf Grundlage von Einflüssen und Zusammenhänge, die nicht vorhersehbar sind und keiner Gesetzmäßigkeit folgen, ins Zentrum stellt. Die Attraktivität dieser Sprechweise liegt in der Möglichkeit, die eigene Individualität annehmen und sich zugleich von der Vergangenheit lösen zu können. Weil sie sich selbst als Beschreibung versteht, entkommt die Psychoanalyse der Gefahr, einen neuen Anspruch auf substantielle Erkenntnis zu formulieren. Mit Freud im Hinterkopf kann Rorty sowohl das Beharren auf gemeinsamer sozialer Verantwortlichkeit (Kant) als auch das Festhalten an privater Vervollkommenheit (Nietzsche) als nur "zwei von vielen Strategien des Umgangs mit den Kontingenzen der eigenen Erziehung, des Friedensschlusses mit einer blinden Prägung" (ebd.: 71) bezeichnen.

In einem dritten Schritt betrachtet Rorty die Kontingenz des Gemeinwesens. Dabei ist er nicht der Meinung, dass die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung gefährdet sei, wenn sie als Produkt zufälliger Entwicklungen angesehen wird. Die Geschichte der Herausbildung und Entwicklung politischer Institutionen sei keine Frage willkürlicher Entscheidungen gewesen, sondern ein Sprachspiel hätte das andere abgelöst und so ein neues menschliches Selbst und neue Praktiken der Gestaltung des öffentlichen Lebens hervorgebracht. Auch die Demokratie ist so gesehen nicht besser zu rechtfertigen als andere Herrschaftsformen. Es hat hier nicht endlich das menschliche Wesen seinen adäquaten Ausdruck in der Politik gefunden, sondern liberal-demokratische haben sich einfach gegenüber anderen Modellen bewährt; "ohne besondere Sprache und außerhalb eines besonderen historischen Kontextes" (RR: KIS: 100) sei die Treue zu gesellschaftlichen Institutionen nicht vorstellbar. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert mag die Ersetzung des theistischen Gottes durch unerfahrbare und überzeitliche Wahrheiten der positivistischen Wissenschaften und der inneren Natur eine befreiende Wirkung gehabt haben. Aber inzwischen sei die Säkularisierung soweit fortgeschritten, dass die liberale politische Gemeinschaft durch keinerlei Fundamente legitimiert werden müsse und Fragen der Lebensgestaltung von der Erkenntnistheorie an Kunst und Literatur überantwortet werden könnten. Rortys Absicht:

"Ich werde zu zeigen versuchen, daß das Vokabular des Aufklärungsrationalismus zwar für die Anfänge der liberalen Demokratie entscheidend war, aber jetzt zum Hindernis für die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften geworden ist." (ebd.: 84 f.)

Sein Verständnis kultureller Entwicklung vergleicht Rorty mit der Evolutionstheorie Darwins. Was die Menschen von den Tieren unterscheide sei nicht die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern die bessere Anpassung an die Wirklichkeit im Sinne der Vermehrung von Vielfalt und Freiheit (vgl. RR: Hoffnung: 34). Die Gründe für die Rechtfertigung eines politischen Systems folgen ebenso wenig einer natürlichen Ordnung wie die biologische Evolution. "Das Fortschreiten beider ist eine unbestimmte Folge von Zufällen, die manchmal Glück bringen und manchmal nicht" (ebd.: 35). Die bisherige Geschichte liberaler Gesellschaften ist ein solcher Glücksfall, denn im historischen Vergleich mit anderen Versuchen zur sozialen Organisation hat sie sich als die nützlichere Option erwiesen: sie bietet ihren Mitgliedern Freiheit und Selbstverwirklichung und drängt die Exklusionseffekte tendenziell gegen Null, indem sie Autonomie mit der Einsicht in die Kontingenz subjektiver Überzeugungen verknüpft

und die Empathiefähigkeit durch die Ausklammerung der Wahrheitsfrage stärkt. Über ihre Nützlichkeit hinaus braucht die liberale Demokratie keine philosophische Begründung. Mit dem Kriterium der Nützlichkeit werden in erster Linie die historisch spezifische und kontextabhängige Dimension sowie der Anthropozentrismus aller Beschreibungen und sozialen Praktiken angesprochen. Mit Darwin kann die Nützlichkeit bestimmt werden als eine "zur Schaffung einer besseren Zukunft" (RR: Hoffnung: 16); "besser insofern, als mehr unserer Meinung nach Gutes und weniger unserer Meinung nach Schlechtes darin enthalten ist" (ebd.: 17).

In allen Dimensionen seiner Lebensvollzüge ist das moderne Individuum auf seine eigene Entscheidung verwiesen. Rorty zieht den Einzelnen radikal zur Verantwortung: die prinzipielle Ungewissheit über die Verallgemeinerbarkeit von Gründen des Handelns, die Entgötterung und Problematisierung aller überhistorischen Wahrheiten, kurz: die Einsicht in die Kontingenz, provoziert unablässig Versuche zur (Neu-) Beschreibung der eigenen Identität, um sich anderen verständlich zu machen (vgl. Noetzel 2001: 233). Für das Leben in der Kontingenzkultur werden deshalb Formen und Mittel ästhetischer Inszenierung immer wichtiger. Wie stellt sich Rorty nun eine komplementäre politische Praxis vor?

5.3 Politische Kultur zwischen Ethik und Ästhetik

Die Aufwertung des Kontingenzbewusstseins zur Einstellung, die den Interessen der liberalen Gesellschaften am zuträglichsten ist, muss politisch implementiert und garantiert werden. Mit dieser Forderung unterscheidet sich Rorty von jenen Sozialphilosophen der klassischen Moderne, die Kontingenz perhorreszierten und auf ihre Bewältigung drängten. Aber widerspricht nicht das Kontingenzbewusstsein überhaupt jeder Form von Interessenaggregation und politischen Willensbildung? Wird kollektives und öffentliches Handeln nicht zwangsläufig zur 'Identitätspolitik', die ihre eigene Grundlosigkeit leugnet und ihre Legitimität über die Konstruktion und Askription essentieller Selbstbilder gewinnt?

Wenn ja, dann bliebe nur der Rückzug aus der praktischen Politik. Das ist aber in keiner Weise Rortys Absicht. Im Gegenteil – der an Foucault orientierten 'kulturellen Linken' wirft er vor, die Selbstwidersprüchlichkeit von Gerechtigkeitsvorstellungen so weit zu treiben, dass sie ökonomische Missverhältnisse und Widrigkeiten im Alltag sozial

Depravierter aus dem Blickfeld verliere. Dekonstruktivistische Politik – für Rorty offenbar ein Widerspruch – liefe darauf hinaus, das subversive Potential einer politischen Analyse mit ihrer Kompliziertheit zu verwechseln. Die Postmodernen hätten es nicht auf die Übernahme der Regierung, sondern lediglich des Instituts für Literaturwissenschaft abgesehen. Seine Polemik gipfelt in dem Vorwurf, die Foucault- und Derrida-Linke ersetze Religion durch Theorie:

"Doch wenn wir uns unserer öffentlichen Verantwortung stellen, dann ist das Unendliche und das Unsagbare einfach dummes Zeug. Wenn wir unsere Verantwortung so auffassen, ist das ein ebensolches Hindernis für eine wirksame politische Organisation wie das Sündenbewußtsein."
(RR: Stolz: 93)

Tatsächlich lässt sich der Prozess der Wirklichkeitsinterpretation nicht unter Bezug auf die Korrespondenz mit dem Gegenstand stillstellen. Aber vielleicht gibt es dafür ja andere gute Gründe, denn mit Defätismus und Handlungsverzicht sei niemandem geholfen (vgl. Früchtel 2001: 265 f.). Dagegen setzt Rorty ein Bild, das für die traditionelle Arbeitnehmer- und Gewerkschaftspolitik wirbt, indem es den 'Stolz auf unser Land' (1999) mobilisiert und in politisches Engagement für die liberale Demokratie zu überführen sucht.³⁷ Politik sei nämlich unabhängig von philosophischen Erwägungen über Erkenntnisfragen: ob der Platonismus meint, es gebe doch vollkommene und ewige Ideen, oder der Dekonstruktivismus den transzendentalen Signifikaten ganz ausklammern möchte seien 'bloß' philosophische, keine politischen Fragen: "Geraten die beiden miteinander in Konflikt, hat die Demokratie Vorrang vor der Philosophie" (RR: SO:104). An der postmodernen Erkenntniskritik sei kein Stück zurückzunehmen, aber nur weil demokratisches Handeln nicht rational begründet werden kann, ist es nicht unmöglich oder gar falsch. – Der postmoderne Anti-Fundamentalismus wird von Rorty nochmals reflexiv gebrochen: wo der Dekonstruktivismus seine gesellschaftliche Situiertheit zu vergessen und in akademische Selbstbezüglichkeit zu entgleiten droht, bleibt sich Rorty im Klaren darüber, dass das Alltagsbewusstsein Kontingenzen in hohem Maße invisibilisiert und soziale Wirklichkeit

³⁷ Dirk Auer betont jedoch, dass Rortys Kritik an Formen kultureller Anerkennungspolitik nicht prinzipiell ist, sondern einen "eindeutigen zeitlichen Index" (Auer 2003: 74) trägt, also die *derzeitige* Schwerpunktsetzung in der Linken betrifft. Weiterhin ist das Plädoyer für 'ernsthafte' und 'amerikanische' Politik vor dem Hintergrund seiner Ausführungen zur verbindenden und mobilisierenden Dimension eines bestimmten Vokabulars zu lesen. Rortys Amerika-Eloge gleicht einer "Öffnung des Signifikanten" (ebd.: 75), er betreibt selbst Kulturpolitik, wenn er das Wort mit der Hoffnung auf liberale Demokratie und soziale Gerechtigkeit besetzt. Deshalb müsste wohl auch der Nationalismus-Vorwurf zumindest relativiert werden.

naturalisiert. Deshalb befreit er die eigene Theorie von allen Begründungsansprüchen: nur indem sie zur Literaturkritik wird kann die Philosophie eine politisch-ethische Funktion wahrnehmen. Da sie sich nicht länger als wirklichkeitsäquivalente Systematisierung von 'Fakten' verstehen kann, obliegt es der Sozialwissenschaft ihren Erkenntnisanspruch auf das eigene Sprachspiel zu beschränken und darüber hinaus durch die Variation ihres Vokabulars die Pluralität von Diskursmöglichkeiten attraktiv zu machen. Aus der Perspektive dieses "reflexiven Kontingenzbewusstseins" (Reckwitz 2003: 95) kann die von Rorty skizzierte intellektuelle Praxis politische Impulse setzen, ohne in die Fallstricke eines postmodernistischen Selbstverständnisses zu laufen. Indem eine solche Theorie die "Frage nach den Effekten ihrer Diskurse außerhalb des wissenschaftlichen Feldes ständig ›mitlaufen‹ lässt, hebt [sie] nicht die post-empiristische Konstellation aus den Angeln, aber handhabt sie nicht nur ästhetisch, sondern auch ethisch-politisch (ebd.: 96).

Die Kontingenzannahme ist mit der Vorstellung einer allen Menschen gemeinsamen Natur, aus der sich der Zusammenhalt der Gesellschaft speist, unvereinbar. Andererseits folgt aus der individuellen Selbsterschaffung nicht die Unmöglichkeit solidarischen Handelns. "Private Vervollkommenung und Solidarität mit anderen Menschen" stehen offenkundig in einem Verhältnis, das der "Relation zwischen zwei Werkzeugen verschiedener Art" gleicht, die "so wenig eine Synthese brauchen wie Malerpinsel und Brecheisen" (RR: KIS: 12 f.). Das Private und das Öffentliche erfüllen verschiedene Zwecke, die in keinem Konkurrenzverhältnis stehen; das Vokabular jedes Einzelnen ist eine Beschreibungsmöglichkeit, die keine gesellschaftliche Macht für sich beanspruchen kann. Und ebenso hat sich in der öffentlichen Aushandlung der politischen Ordnung der Liberalismus mit seinem Streben nach Gerechtigkeit und Gleichheit unter den Menschen 'lediglich' als nützlich erwiesen, ohne sich selbst als begründet ausweisen zu können. Selbsterfindung und gemeinschaftliche Handlungskoordination sollen nach Rorty prinzipiell getrennt bleiben:

"Die größtmögliche Annäherung an eine Vereinigung der beiden Bestrebungen ist erreicht, wenn wir das Ziel einer gerechten, freien Gesellschaft darin sehen, daß sie ihren Bürgern erlaubt, so privatisierend, ›irrationalistisch‹ und ästhetizistisch zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört, und soweit sie anderen keinen Schaden damit zufügen und nicht auf Ressourcen zurückgreifen, die von weniger Begünstigten gebraucht werden." (ebd.: 13)

Es ließe sich paradoxerweise sagen, dass die Vermittlung des privaten und öffentlichen Bereiches in ihrer Trennung besteht und im Austausch ihrer 'Medien'. Philosophie und Theorie – traditionell die Praktiken eines öffentlichen Begründungsdiskurses – beschränkt Rorty auf die Privatsphäre: sobald Denker wie Nietzsche und Heidegger "versuchen, eine Meinung über die moderne Gesellschaft oder die Bestimmung Europas oder die Politik vorzubringen, sind sie bestenfalls nichtssagend und im schlimmsten Fall sadistisch" (ebd.: 199). Literatur und Kunst – traditionell die Praktiken der privaten Kontemplation – bekommen hingegen eine öffentliche Funktion zugeschrieben: Literaturkritiker seien "Ratgeber in moralischen Fragen, nicht, weil sie besonderen Zugang zu moralischen Wahrheiten haben, sondern weil sie viel herumgekommen sind. Sie haben mehr Bücher gelesen und lassen sich deshalb weniger leicht vom Vokabular eines einzigen Buches einfangen" (ebd.: 139). Solidarität folge aus dem unendlichen Gespräch und dem Austausch der Vokabulare. Nicht rationale Begründung oder abstrakte Bande mit der Menschheit sind Grundlagen der Wir-Gemeinschaft. Diese müsse vielmehr in Erweiterung der Menge kompetenter Sprecher, die in den Selbstbeschreibungen Fremder Alternativen zum eigenen Ausdruck von Schmerz und Demütigung erkennen, erst hergestellt werden. Hinter diese Fähigkeit, die ebenso ein Ergebnis historischer Kontingenzen ist, gibt es kein Zurück. Ihre Unbegründbarkeit hindert Rorty nicht daran, mit ganzer Emphase für die liberale Demokratie zu werben. Die paradoxe Tugend, entschieden einer Meinung zu sein, ohne dafür Gründe angeben zu können, zeichnet die 'liberale Ironikerin' aus.

In diesem Bild bringt Rorty seinen erkenntnistheoretischen Skeptizismus mit seinen politischen Ansichten zusammen und gibt einen Ausblick auf die Vorteile, die der unerschrockene Umgang mit Kontingenz bietet. Ironie begreift Rorty nicht in sokratischem Sinne als 'Hintertür zur Wahrheit', sondern als (Selbst-) Verständnis, welches das eigene relativ zum abschließenden Vokabular anderer Menschen erachtet. Zu wissen, dass die eigene Sprache eine Beschreibungsmöglichkeit unter anderen ist, provoziert Zweifel, aber auch Neugier: welche alternativen Metaphern und Perspektiven sind denkbar, welche Terminologie lässt sich für welche Überzeugungen und Wünsche wählen? Die Zweifel werden nicht ausgeräumt, da es keine Beschreibung gibt, die nicht ihrerseits neu beschrieben werden kann, die Kenntnis der verschiedensten Diskurse wächst hingegen enorm – nichts fürchten Ironiker mehr als "in dem Vokabular steckenzubleiben, in dem sie aufgewachsen sind" (ebd.: 138). Und dennoch soll die

Ironikerin überzeugte *Liberale* sein, also die Neubeschreibungen zugunsten der politischen Handlungsfähigkeit in einer liberalen Demokratie zurückstellen. Denn dort ist eine Verständigungsgrundlage, ein geteiltes Vokabular, genauso wichtig wie die Bereitschaft, Kompromisse einzugehen. Ironie ist aber eine für die Demokratie mehr als zuträgliche Eigenschaft, weil die Ironikerin die Begrenzung privater Idiosynkrasien und unendlicher Toleranz als (politische) Entscheidung, nicht als richtige oder falsche Praxis versteht. Im Falle, dass liberale Essentialisten das Feld politischer Auseinandersetzung durch die Überbetonung eines Wertes zu homogenisieren drohen, erweisen sich liberale Ironiker deshalb als die "besseren Demokraten" (Auer 2003: 69).

Ausgangspunkt für öffentliche Solidarität ist das Einfühlungsvermögen in den individuellen Sprachgebrauch, das in einem ganz bestimmten Kontext und unter der Bedingung ganz bestimmter gemeinschaftlicher Identifizierungen ausgebildet wird. Dieser Ethnozentrismus ist unvermeidlich (vgl. ebd.: 319). Für die liberalen Gesellschaften des Westens wird er aber zum Sprungbrett, um die Wir-Gruppe zu erweitern. Die mit der Kontingenzerfahrung gewachsene Bedeutung von Selbsterfindungsprozessen lenkt die Aufmerksamkeit auf andere Vokabulare und auf andere Beschreibungen von Glück und Leid, die in den vielstimmigen Kanon des als möglich Erachteten und Sympathetischen aufgenommen werden. Die Praxis privater Autonomie erlangt auf diesem Wege Bedeutung für moralisches Handeln – ohne abstrakte Kodizes oder Imperative vorauszusetzen, die private und öffentliche Sphäre verbinden. Mit jeder Neubeschreibung wird das Modell der Lebensführung, dem der beschreibende Akteur folgt, revidiert und der Begriff des guten (schützenswerten, weil leidensfähigen) Lebens erweitert. Für die moralische Identität spielt deshalb Literatur eine größere Rolle als 'überzeugende' Argumente. Sensibilität für Armut wird eher befördert durch Romane als durch die Einkommensstatistik:

"Statistiken verändern nichts in den Köpfen von Menschen, auf jeden Fall nicht so sehr, wie die Beschreibungen Zolas von französischen Bergarbeitern um 1880 [...]. Solche Bücher haben die öffentliche Meinung verändert, und zwar viel stärker als Statistiken. Natürlich müssen es nicht Romane und Gedichte sein. TV-Seifenopern und Comicbücher tun denselben Dienst. Es geht nicht um Hochkultur, es geht nur um eindrucksvolle Beschreibungen." (RR: DZPhil: 989)

6. Zygmunt Baumans (Un-)Behagen in der Postmoderne

Sozialphilosophische Arbeiten in handlungs- und strukturtheoretische Richtungen zu sortieren hat ohnehin einen recht schablonenhaften Zug; dieses Vorgehen versucht dann auch nur, eine analytische Tendenz im Werk des Autors zu rekonstruieren. Schwieriger noch ist es, die Unterscheidung für postmoderne Theorien aufrechtzuerhalten (vgl. Stäheli 2000: 6; Wagner 1995: 186). Unter diesem Vorbehalt will ich Anhaltspunkte vorbringen, die es zulassen, Baumans Perspektive auf soziale Phänomene dem strukturtheoretischen Ansatz zuzuordnen.

In seiner frühen kulturtheoretischen Herleitung von Kontingenz (vgl. ZB: Culture) orientiert sich Bauman an strukturalistischen Theoremen und greift darüber hinaus auf Einsichten der Marxschen Kritik am Idealismus zurück, die ich schon im Benjamin-Kapitel als Elemente eines methodologischen Holismus gekennzeichnet hatte. Bauman übernimmt strukturalistische Prinzipien zwar nicht ohne auf den 'subjektiven Faktor' aufmerksam zu machen (vgl. 6.1), eine Untersuchung von sozialen Prozessen anhand von Intentionen der handelnden Individuen liegt gleichwohl nicht in seinem Interesse. Das ist ebenso wenig der Fall in den späteren Arbeiten zu den "eher ›luftigen‹ und wenig greifbaren Themen" (Knöbl 2005: 87), die in der (Post-) Moderne-Debatte anzusiedeln sind. Obwohl Bauman nicht vordergründig unter Verweis auf Strukturgesetze argumentiert – immerhin nimmt er gelegentlich auch kapitalistische Bestimmungen in den Blick (ZB: FM: 68 ff.) –, schreitet er in seinen Überlegungen doch "von oben nach unten" (Hollis 1995: 18): unter dem Gesichtspunkt ihrer Rückwirkung auf moralisches Handeln untersucht er die Ordnungsschemata der Moderne (Rationalisierung, Verwissenschaftlichung, Bürokratisierung)³⁸ wie auch das Schwinden von Regelmäßigkeiten, sozialen Normen und Handlungsroutinen in der Postmoderne.

³⁸ Dass Bauman (DdO: 29) in der Diskussion über die Entschlussbildung zum Holocaust eine funktionalistische Position vertritt, spricht gleichfalls für den Idealtyp einer 'Von-oben-nach-unten-Erklärung'. *Intentionalisten* rücken die ideologische Motivation und Verantwortung Hitlers ins Zentrum ihrer Untersuchung der Judenvernichtung; *Funktionalisten* betonen hingegen die Eigendynamik gesellschaftlicher Prozesse, die zu einer 'kumulativen Radikalisierung' (Hans Mommsen) antisemitischer Politik geführt hätte. Beide Ansätze sind problematisch, weil sie die konkreten Täter und ihre Überzeugungen ausblenden (vgl. Daniel Jonah Goldhagen: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin: Siedler 1998, S. 24). Das ist auch m. E. das Problem bei Bauman: seine Konzentration auf bürokratische Strukturen suggeriert teilweise, der Einzelne sei lediglich ein 'Rädchen im Getriebe' gewesen und Entscheidungsspielräume hätten kaum bestanden. – Damit sei nicht gesagt, dass eine marxistisch orientierte Gesellschaftstheorie vor dem Holocaust versagen *musste*. Aber zu Recht stellt der Antisemitismus die Kapitalismus-Kritik auf eine harte Probe.

Meiner Interpretation der Baumannschen Arbeiten lege ich den weiter oben entwickelten Leitfaden zugrunde. In einem ersten Zugang (6.1) steht der Kontingenzbegriff des Autors zur Diskussion. Bauman redet mehr von Ambivalenz als von Kontingenz. Es muss also geklärt werden, was er unter Ambivalenz versteht und in welchem Verhältnis der Begriff zur Kontingenz-Kategorie steht. Im Anschluss werde ich vertreten, dass der Kontingenz-/ Ambivalenz-Begriff in Baumanns Analyse sozialer und historischer Dynamik zentral steht. Seine Studie zum Holocaust (ZB: DdO) ist einer der ersten in einer Reihe von Beiträgen zur Reflexion auf die Moderne, die den Umgang mit Kontingenz zum zentralen Gegenstand der Untersuchung und Beurteilung von Gesellschaftsformationen machen. Es wird sich zeigen, dass Bauman für die Moderne einen 'Ordnungswahn' diagnostiziert, während die Postmoderne seines Erachtens Chancen für ein nicht-gewalttätiges Verhältnis zu ambivalenten Handlungssituationen bietet. Aufgrund des extremen sozialen Wandels im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, der sich etwa im Bedeutungsverlust von Nationalstaaten, in veränderten Formen der Arbeitsorganisation und Umbrüchen in der Identitätsbildung niederschlägt, könne man von einer "*neuartigen* Phase in der Geschichte der Moderne" (ZB: FM: 8) sprechen.

Die ausgeprägte Ambivalenztoleranz, die diese neuartige Phase ermöglicht, stellt sich aber nicht im Selbstlauf ein, wie der zweite Abschnitt (6.2) zeigt. Er geht Betrachtungen Baumanns nach, in denen er seine Gegenwart unter dem Aspekt des gewachsenen Kontingenzbewusstseins untersucht. Es geht darum, wie sich die Lebensführung unter der Gewissheit, dass Werte und Normen kontextabhängig sind und nur bis auf weiteres gelten, verändert. Bauman thematisiert dabei den paradoxen Umschlag der gewachsenen Verfügbarkeit alternativer Handlungsszenarien in Unverfügbarkeit aufgrund unklarer Entscheidungskriterien. Diese Konstellation führt er darauf zurück, dass in der 'flüssigen Moderne' Ambivalenz privatisiert und Verantwortlichkeit unterminiert wird. Die Chancen auf Kontingenztoleranz bleiben so lange unverwirklicht, wie die Individualität *de jure* nicht in eine Individualität *de facto* transformiert werde.

Diese Einsicht hält er drittens für wert, politisch-ethische Konsequenzen nach sich zu ziehen (6.3). Dabei geht es ihm nicht um die Einhegung von Kontingenz, sondern um ihre Aufwertung und Verteidigung gegenüber modernen Ordnungswünschen. Bauman muss aber dann begründen, wie er dem Bewusstsein von Kontingenz den sozialen Sprengstoff nehmen will, was es also heißt, Individualität *de facto* zu ermöglichen. Es ist

fraglich, ob und wie Baumans Entwurf einer Ethik der Alterität in diesen Zusammenhang gebracht werden kann. Denn entgegen allen soziologischen Grundannahmen betont sie gerade die vor-sozialen Grundlagen der Moral. Wie die Untersuchung des nationalsozialistischen Mordes an den europäischen Juden der Modernitäts-Debatte eine gewisse Ernsthaftigkeit zurückgab, schafft es Bauman mit seinen Ausführungen zur persönlichen Verantwortlichkeit in der flüchtigen Moderne, "in der Debatte um die sogenannte Postmoderne ernsthafte(re) ethische Fragen aufzuwerfen, als dies bis dato geschehen war" (Joas/ Knöbl 2004: 655).

6.1 Unausrottbare Mehrwertigkeit

Bauman definiert Ambivalenz als die Möglichkeit, "einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen" (ZB: MuA: 11). Ein Wahrnehmungsobjekt ist dann ambivalent, wenn nicht genug über es bekannt ist, um es in der symbolischen Ordnung der Sprache widerspruchsfrei zu platzieren. Diese Klassifikationsschwierigkeit – besser als Ambiguität bzw. *Mehrdentigkeit* bezeichnet (vgl. Junge 2002: 85) – wird gefolgt von einem Entscheidungsdilemma bzw. einer *Mehrwertigkeit* (Ambivalenz) in der Beurteilung von Handlungsoptionen: bei Eintreten eines ambivalenten Ereignisses werden die Erwartungen bezüglich zweckgerichteter Aktivitäten durchkreuzt. Ein solches "Versagen der Nenn-(Trenn-)Funktion, die Sprache doch eigentlich erfüllen soll" (ZB: MuA: 11) ist nach Bauman Grundbestand aller Vergesellschaftungsprozesse. Damit umreißt er m. E. ein sprachbezogenes Verständnis der grundsätzlichen Kontingenz des Handelns, führt diese aber auch weiter zur Ambivalenz der erlebten Wirklichkeit als solcher. Ich werde Ambivalenz daher als ein Element von sozialer Kontingenz betrachten und beide Begriffe synonym verwenden, denn die Formen der Bearbeitung von Kontingenz (Aufhebung vs. Toleranz) gehen ja gerade auf das beschriebene Entscheidungsdilemma zurück.

Das Interesse am Zusammenhang von Vergesellschaftungsprozessen und Ambivalenz entwickelt Bauman bereits in seinen frühen Arbeiten. Im Zuge der Rezeption und Kritik kulturanthropologischer Studien gewinnt er die Einsicht, dass Unentschiedenheit und Uneindeutigkeit Bestandteil aller menschlichen Lebensäußerungen sind. Sein eigener Beitrag zur Debatte zwischen subjektivistischen und objektivistischen Theorieansätzen läuft darauf hinaus, die Annahme kultureller Universalien, die jedem Handlungsakt

zugrunde liegen, mit einem Konzept des Alltagsbewusstseins zu verknüpfen, das er in Anlehnung an Gramsci als Kompetenz zur Widerspruchsverarbeitung begreift.³⁹ Diese in Baumans Frühwerk "Culture as Praxis" entfaltete Konzeption wurde auch als "semiotische Kulturtheorie" (Junge 2005: 67) bezeichnet. In der strukturalistischen Theorie bezeichnet Semiotik eine "eine Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht" (Saussure 1931: 19). Nicht nur die Sprache, sondern jede symbolische Ordnung ließe sich als ein Netz von Signifikanten betrachten, die allein entsprechend ihren relationalen Positionen zu Trägern von Bedeutungen (Signifikaten) werden. In den verschiedenen Arten der Zeichenverwendung manifestiere sich nichts weniger als die Logik des menschlichen Geistes schlechthin, die eine Trennungslinie zwischen Natur und Kultur zu markieren erlaubt.

Diese Kennzeichnung von Kultur als geregelte Organisation zufälliger, natürlicher Abläufe – "all cultural praxis consists in imposing a new, artificial order on the natural one" (ZB: Culture: 96) – adaptiert Bauman von den Strukturalisten und ergänzt sie um Auffassungen aus der Praxisphilosophie des jungen Marx. So hofft er, einen Begriff von Kultur entwickeln zu können, der einer Ontologisierung der widersprüchlichen Dynamik menschlicher Praxis entgeht, denn weder "the concept of downright generation of the cultural superstructure by the social infrastructure" noch "a view of the social structure as ›typified‹ and so a monotonous sediment of normative cultural patterns" (ebd.: 66) werden dem fortwährenden Strukturierungsprozess gerecht, den die sozialen Akteure auf der Grundlage ihrer eigenen Strukturiertheit entfalten. Bauman plädiert daher für die Anerkennung der nicht reduzierbaren Prozesshaftigkeit sozialer Praxis: "being structured and being capable of structuring seems to be the twin kernels of the human way of life, known as cultur" (ebd.: 39). Kultur begründet die existentielle menschliche Erfahrung:

"Culture constitutes the human experience in the sense that it constantly brings into relief the discord between the ideal and the real, that it makes reality meaningful by exposing its limitations

³⁹ Bauman und Giddens hatten ähnliche Überlegungen: "From the (downwards) Cultural System perspective they wish to salvage the notion of a semiotic order, supplying a corpus of meanings, which is the very medium which makes speech acts possible. [...] From the (upwards) Socio-Cultural perspective they seek to resuscitate the notion of culture as praxis [...], for this process never boils down to the doings of the dominant minority in mystifying the passive masses. Instead every social actor is held to know a great deal about the production and reproduction of his society and any culture must thus be viewed as resulting from the skilled performances of *each* of its members [...]." (Archer 1994: 73)

and imperfections, that it invariantly melts and blends knowledge and interest; or rather, culture is a mode of human praxis in which knowledge and interest are one." (ebd.: 136)

Die Eigentümlichkeit der Signifikation in der Sprachverwendung – die fortwährende Fixierung von Sinnbereichen einerseits, die Abhängigkeit von der selbst geschaffenen Ordnung andererseits – bildet den Grundsachverhalt jeder Kultur, die "nichts anderes [ist] als die Bearbeitung der Ambivalenzen ihres Ursprungs" (Junge 2005: 68). Entgegen dem orthodoxen Strukturalismus betont Bauman, dass das soziale Gefüge dem Handeln der Akteure nicht entzogen ist, sondern die Festlegung von Bedeutung den Raum für Hegemoniekämpfe um Deutungsmacht erst eröffnet. Es gibt ein anthropologisches Bedürfnis nach Ordnung, so interpretiere ich die Ausführungen, das nicht verdinglicht werden darf zur Affirmation einer bestimmten Sozialstruktur *und* es gibt ein anthropologisches Bedürfnis nach schöpferischer Tätigkeit, das nicht in eine Manipulationstheorie umgedeutet werden darf, sondern soziale Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund der fortwährenden kulturellen Praxis *aller* Akteure betrachten muss.

Soweit die sprachlich-kulturelle Ordnung ihre eigene Überwindung befördert, ist sie immanent ambivalent. Die Unterbrechung dieser Dialektik ist nach Bauman höchst problematisch. Denn alle Versuche, der Mehrdeutigkeit durch strengere Klassifizierung zu entkommen, seien gewalttätige und zudem paradoxe Unterfangen, weil 'unreine' Kategorien reproduziert werden und die Ordnungsstiftung in sich unstabil bleibt. Dennoch habe der Modernisierungsprozess genau solche Bemühungen vorangetrieben: die Intensität des Strebens nach Eindeutigkeit "variiert freilich mit der Zeit", ist abhängig von den Möglichkeiten, "den bestehenden Umfang an Ambivalenz zu kontrollieren" und von der Erkenntnis, "daß die Reduktion von Ambivalenz ein Problem der Entdeckung und Anwendung einer richtigen *Technologie* ist" (ZB: MuA: 14). Der Entwicklungsstand beider Faktoren habe aus der "modernen Zeit eine Ära des besonders bitteren und unnachgiebigen Krieges gegen Ambivalenz" gemacht (ebd.). Dabei zeige sich doch schon auf der Ebene der Sprache selbst, wie aussichtslos der Drang nach abschließender Klassifizierung sei.

Bauman stützt sich im anschließenden Beweisgang auf poststrukturalistische Überlegungen. Die differentielle Beschaffenheit der Bedeutung des Zeichens widerspreche der Verbindung genau *eines* Lautbildes mit *einer* Vorstellung. Denn wo und mit welcher Berechtigung soll die Signifikantenkette unterbrochen werden, um ein

Signifikat zu isolieren? Wenn Bedeutung das Produkt sprachinterner Beziehungen ist, muss dann nicht jedes Lautbild auf andere Signifikanten verwiesen bleiben, ohne je zur letztgültigen Verknüpfung mit einer Vorstellung zu gelangen? Diese Destruktion des Unterschiedes zwischen Signifikant und Signifikat lässt sich verlängern in eine des Strukturgedankens: zwischen einer immateriellen Matrix und einer sinnlichen Oberfläche kann nur unterschieden werden, wenn ein Anordnungs*prinzip* der materiellen Elemente erkennbar ist. Gemäß der Annahme relationaler Bedeutungsgenerierung kann eine solche zentrale Idee ihren Sinn jedoch nur als Teil der Struktur, also im Verweisungszusammenhang auf andere Elemente erhalten. Wenn dem aber so ist – dann ist das Zentrum nicht zentral. Eine Struktur, die in ihrer Totalität erkannt und abschließend beschrieben werden könne, ist undenkbar (vgl. Frank 1984: 80 f.). Weil eine distinkte Bedeutungszuweisung nicht möglich sei⁴⁰, erweise sich auch Eindeutigkeit als zweifelhafter Wert:

"Der Schrecken vor der Vermischung reflektiert die Besessenheit von dem Gedanken an Trennung. [...] Der zentrale Rahmen sowohl des modernen Intellekts wie der modernen Praxis ist die Opposition – genauer, die Dichotomie. [...] Die Dichotomie stellt ihre Glieder als gleich und austauschbar dar. Trotzdem bezeugt gerade ihre Existenz das Vorhandensein einer differenzierenden Macht. Es ist die machtgestützte Differenzierung, die den Unterschied macht. Man sagt, daß nur der Unterschied zwischen Einheiten der Opposition, nicht die Einheiten selbst, bedeutungsvoll seien. So wird Bedeutsamkeit, wie es scheint, in den Praktiken der Macht ausgetragen, die imstande ist, einen Unterschied zu machen – zu trennen und auseinanderzuhalten." (ZB: MuA: 32)

Die Gleichheit und Austauschbarkeit der Strukturelemente, die Behauptung also, dass es für jeden Signifikanten genau ein Signifikat gebe und *vice versa*, ist eine Fiktion, die nicht objektiv gerechtfertigt werden kann, sondern auf einer mutwilligen Entscheidung beruht. Den Ausschluss von nicht eindeutig klassifizierbaren Phänomenen sieht Bauman auf sozialtheoretischer Ebene mit der Kategorie des Fremden verknüpft. 'Fremd' sei eine Hilfskonstruktion, um die Transparenz der Welterschließung zu gewährleisten; ein *vorläufiger* Aufschub der Einordnung als freundlich oder feindlich. Die endgültige Entscheidung über den Status drängt, denn der Fremde mache "Schluß mit

⁴⁰ Bei Derrida (1983: 17), auf den Bauman sich wiederholt bezieht, hört sich das Ganze dann so an: "Signifikant des Signifikanten« beschreibt im Gegenteil die Bewegung der Sprache – in ihrem Ursprung; aber man ahnt bereits, daß ein Ursprung, dessen Struktur als Signifikant des Signifikanten zu entziffern ist, sich mit seiner eigenen Hervorbringung selbst hinwegrafft und auslöscht. Das Signifikat fungiert darin seit je als ein Signifikant."

der ordnenden Macht der Opposition und ebenso mit der ordnenden Macht des Erzählers der Opposition" (ebd.: 96).⁴¹ Wenn das Universum sozialer Beziehungen allein gemäß Freundschaft und Feindschaft strukturiert wäre, ließe sich individuelles Handeln von dieser Gegensätzlichkeit her eindeutig bestimmen. Weil er sich aber keiner Kategorie zuordnen lässt, untergräbt der Fremde die Errichtung der perfekten sozialen Ordnung. Er ist der beständige Verweis auf den Ausschluss, der jeder ordnenden Aktivität anhaftet, das schlechte Gewissen, das die Arretierung des Sinns begleitet:

"Er gehört nicht »von Anfang an«, »ursprünglich«, »schon immer«, »seit undenklichen Zeiten« in diese Lebenswelt und stellt infolgedessen die Extemporalität der Lebenswelt in Frage, bringt die bloße »Historizität« der Existenz zum Vorschein." (ebd.: 102)

Der Holocaust, so die These Baumans, war die Konsequenz einer Kultur, für die 'der Jude' zum Prototyp des Fremden wurde und die Mittel entwickelt hatte, ihrem Drang zu Eindeutigkeit und Transparenz durch gezielte sozialplanerische Maßnahmen nachzukommen. Der Massenmord an den Juden sei gerade kein Rückfall in die Barbarei, kein 'Zivilisationsbruch', gewesen, sondern bedurfte zu seiner Durchsetzung der Errungenschaften von Aufklärung und Rationalisierung. Der Genozid korreliert mit dem modernen Streben nach Kontingenzbewältigung: "Im Nationalsozialismus ist für Bauman die Moderne bis zur Kenntlichkeit entstellt" (Kron 2000: 221). Während er kulturelle Praxis generell dualistisch begreift – als Wechsel zwischen schöpferischen und (selbst-) beschränkenden Handlungen –, attestiert Bauman der modernen Kultur im Besonderen eine Fixierung auf die endgültige Beseitigung von Ambivalenz. Wenn auch keine Zwangsläufigkeit, so sei der Holocaust doch "eine der Moderne inhärente Möglichkeit" (ZB: DdO: 19). Nicht ein Zuwenig an Zivilisation und 'Social Engineering' seien für die Judenvernichtung ursächlich gewesen, sondern "eine Vorstellung vom »Gartenstaat«, die die regierte Gesellschaft als Feld der Planung, Veredelung und Unkrautvernichtung begreift" (ebd.: 26). Bauman legt dar, dass diese 'gärtnerische' Einstellung mit Vernunft und Technik, wie sie sich im Prozess der Zivilisation entfalteten, vollständig kompatibel ist. Er widerspricht damit einer von Hobbes bis Elias

⁴¹ Der Fremde nimmt im modernen Bewusstsein die Stelle ein, an die das Signifikat treten sollte. Er ist, was Derrida als 'Supplement' bezeichnet: ein Signifikant, der die binäre Ordnung verwirrt, weil er seine eigene Mittelbarkeit an sich trägt. Insofern hat das Supplement keinen Referenten außer ein anderes Supplement: "Durch diese Abfolge von Supplementen hindurch wird die Notwendigkeit einer unendlichen Verknüpfung sichtbar, die unaufhaltsam die supplementären Vermittlungen vervielfältigt, die gerade den Sinn dessen stiften, was sie verschieben: die Vorspiegelung der Sache selbst [...]. Die Unmittelbarkeit ist abgeleitet." (Derrida 1983: 272).

erprobten Argumentationsfigur, die die Durchsetzung von rationalem und affektkontrolliertem Handeln, die Ausweitung der Arbeitsteilung und Differenzierung gesellschaftlicher Strukturen mit der Verdrängung von Gewalt verknüpft sieht. Wenn man Humanität jedoch nicht von vornherein an soziale Ordnung koppelt, trete der Holocaust als extrem gewalttätiger Ordnungs- bzw. "Schließungsversuch des modernen Klassifikationsprogramms" (Junge 2002: 90) vor Augen. Dass *so etwas* möglich war, sei nicht lediglich auf Hass zurückzuführen. Entscheidender war laut Bauman eine Mentalität bei Tätern und Sympathisanten (sogar bei den Opfern), die dem Selbstbild des modernen autonomen und wissenschaftlich orientierten Individuums entspricht:

"Verhängnisvoller [als die Zustimmung der Bevölkerung für die 'Entjudung'] wirkten sich jedoch die Prinzipien des akademischen Berufsethos aus, die auch nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten unangetastet blieben, deren Kern seit Beginn der Aufklärung die strikte ethische Neutralität der Vernunft gewesen war und der Primat der Rationalität über alle Faktoren, die sich störend auf den technisch-funktionalen Erfolg auswirken könnten." (ZB: DdO: 140)

Der Antisemitismus ist aus dieser Perspektive ein 'Nebenprodukt' der "Heftigkeit des Bestrebens nach Grenzziehung und Grenzdefinition einer Gesellschaft" (ebd.: 48). Die Diskriminierung der Juden in vormodernen Gesellschaften sieht Bauman im Kontext ständisch geordneter Sozialbeziehungen: der Antijudaismus sei "exemplarisch für die lückenlos hierarchische Segmentierung der als gottgewollt gedachten Ordnung" (ebd.: 51). Klassifikationsprobleme traten nur *innerhalb* des verbindlichen religiösen Horizonts auf – im christlichen Selbstbild als Widerpart der Juden konnten Ambivalenzen mühelos wegerklärt werden. Im Gegensatz dazu ließ die voranschreitende Modernisierung das menschliche Reflektionspotential wachsen und die Selbstverständlichkeit der vorgegebenen Ordnung schwinden. Die Erkenntnis der Welt als "Sache von *Entwurf und Handlung*" (ZB: MuA: 19) wurde aber von Ängsten vor der Grundlosigkeit und Mehrdeutigkeit der Existenz begleitet, so dass der Klassifizierungsdruck auf die Juden umso mehr zunahm als die Verdichtung des sozialen Kontakts die Standesunterschiede nivellierte. Die säkularisierte Mehrheitsgesellschaft identifizierte die widersprüchlichen Effekte der Modernisierung (politische Freiheit vs. ökonomische Unterdrückung; Produktion für den Markt vs. Bedürfnisbefriedigung; erfahrungsweltliche Orientierung vs. a-personale Herrschaft) mit der Emanzipation der Juden. Ihr Verschwinden wurde "die entscheidende Voraussetzung für die Errichtung einer perfekten Welt. In den Juden

wurde eben der Unterschied zwischen jener Welt und der unvollkommenen Gegenwart greifbar" (ZB: DdO: 91).

Individualpsychologische Betrachtungen könnten diese Verbindung des Strebens nach begrifflicher Eindeutigkeit mit der repressiven Formierung von Gesellschaft und Staat nicht erfassen. Sie vernachlässigen, dass die Integration der Juden im Land der Täter bis zum nationalsozialistischen Machtantritt weiter fortgeschritten und die Diskriminierung weniger ausgeprägt war als in anderen Teilen Europas. Der Entschluss zur Vernichtung entsprang nach Bauman nicht der Intention einiger Nazigrößen, sondern war funktional in der bürokratisch angeleiteten Herstellung eines judenfreien deutschen Reiches (und später Europas). Die Ausmaße des Verbrechens setzten bei den Akteuren Routine und Sachlichkeit voraus. Die bürokratische Abwicklung der Judenvernichtung machte die Opfer psychisch und physisch unsichtbar für die Täter, die ihre Grausamkeiten in einem moralischen Vakuum ('ohne Ansehen der Person') verübten. Sie konnten die Folgen ihres Tuns, so Bauman, durch die Verlängerung der Handlungsketten im arbeitsteilig organisierten Prozess auch gar nicht ohne weiteres voraussehen. Der Apparat der Verwaltung führte schließlich zur Moralisierung von Funktionalität: der Wert einer Handlung bestimmt sich nicht als solcher, sondern an abstrakten Zielvorgaben: gut ist, was funktioniert.

Ein in der deutschen Geschichte begründeter 'eliminatorischer Antisemitismus' (Goldhagen) habe jedenfalls für den Genozid an den Juden nur insofern eine Rolle spielen können, als er zu den ausschlaggebenden Umständen, die auf der Ebene moderner Sozialtechnologie spielen, *hinzutrat*. Der Holocaust war so gesehen das "Resultat eines einzigartigen Zusammentreffens im Grunde normaler und gewöhnlicher Faktoren" (ZB: DdO: 13), die in allen modernen Staaten in eine genozidale Konstellation hätten treten können. Als Einzelfaktoren waren sie jedenfalls nicht auf Deutschland und nicht auf rechts-reaktionäre Politik beschränkt: die Eugenik etwa sei unter Wissenschaftlern in England ebenso populär gewesen wie in den USA und beflügelte die Phantasie des Sozialisten H. G. Wells ebenso wie die des Konservativen T. S. Eliot (vgl. ZB: MuA: 60 f.).⁴²

⁴² Gerade das Euthanasieprogramm zeigt aber auch die Grenzen von Baumans Erklärungsansatz, der antisemitische Motivationen der Täter weitestgehend ausblendet. Die Ermordung körperlich und geistig Behinderter hielten die Deutschen nämlich offenkundig für falsch, empörten sich und organisierten öffentlichen Widerspruch. Der Protest wurde nicht kriminalisiert und führte zumindest teilweise zum Erfolg, denn offiziell wurden die Tötungsaktionen abgebrochen. Vergleichbare Reaktionen der Deutschen auf den antisemitischen Massenmord

6.2 Freiheit und Hilflosigkeit – Privatisierung der Ambivalenz

Die Moderne begann mit dem Eintritt der aufgeklärten Gesellschaften in den Teufelskreis aus Ambivalenzangst und artifizieller Ordnungsstiftung, der seinen krassesten Ausdruck im Holocaust fand. Unter allen Umständen sollte die als unbegründet empfundene gesellschaftliche Einrichtung in ein stabileres Arrangement transformiert werden. Demgegenüber sei die Postmoderne durch die "Emanzipation von dem charakteristisch modernen Drang, die Ambivalenz zu überwinden und die monoseme Klarheit der Selbigkeit zu fördern" (ZB: MuA: 160) gekennzeichnet. Was hat sich nach Bauman gesellschaftlich verändert, dass die Pluralität der Welt nunmehr akzeptiert werden *könnte*? Und warum wird seines Erachtens dieses Potential dann *doch nicht realisiert*?

Bauman bedient sich des Marxschen Bildes, wonach in der "Bourgeoisiepoche" alles "Ständische und Stehende verdampft" (Marx 1959: 465) werde, um seinen Vorschlag einer Periodisierung der Moderne darzutun. Die solide, klassische Moderne sei davon bestimmt gewesen, die Makrostrukturen der Gesellschaft – traditionelle Formen des Wirtschaftens, Verhältnisse politischer und religiöser Unfreiheit – einzuschmelzen; ganz im Sinne der Kontingenzbewältigung sollten während dieser Phase der Moderne ein ums andere Mal "die nicht funktionierenden, überkommenen Strukturen [...] beseitigt und durch andere, bessere, möglichst perfekte ersetzt werden" (ZB: FM: 9). Die flüchtige Postmoderne hat sich nun von der Illusion, "daß alle Kontingenz, Ambivalenz und unintendierten Nebenfolgen aus unseren Unternehmungen verschwinden" (ebd.: 40) verabschiedet; jetzt wandern aber die Mikrostrukturen – die Bedingungen einer erfahrungsorientierten Lebensführung – in die Hochöfen der Gegenwart. Der moderne Ordnungswahn habe noch kein Happy End in der Postmoderne gefunden. Zwar wird Ambivalenz nicht länger in gesellschaftlichen Großprogrammen bearbeitet. Aber solange ihre Anerkennung keinen öffentlichen Rückhalt findet, wird sie eine Quelle der Beunruhigung über ethische Fragen bleiben. Ambivalenz führt zu Gleichgültigkeit, politischer Apathie und Unsicherheitsgefühlen, wenn sie individualisiert und privatisiert wird.

hat es nicht gegeben. Die Eigendynamik der Bürokratie ist als Ursache des Holocaust nicht ausreichend, wenn die Täter anders hätten handeln können (vgl. Goldhagen, Hitlers willige Vollstrecker, a. a. O., S. 151).

Genau das sei heute der Fall: Individualisierungsprozesse untergraben die Möglichkeit kollektiven Handelns und schaffen "Zombi-Institutionen" (ZB: FM: 13), die zur öffentlich verhandelten Gestaltung des Gemeinwesens nichts mehr beitragen können. Die Akteure der Spätmoderne würden so vor neue Probleme bei der Bestimmung von Handlungszielen und der Ausbildung personaler und sozialer Identität gestellt. Das 'Unbehagen an der Moderne' sei eine Art Kollektivneurose in Folge der Selbstzurichtung der Subjekte gewesen. Der hohe Preis, der für die Einpassung in stabile gesellschaftliche Strukturen zu zahlen war, bestand im Verzicht auf individuelle Freiheiten, in der Wiederkehr des Verdrängten und letztlich im Versuch seiner Vernichtung. Die zentrale Pathologie gegenwärtiger Gesellschaften entspringt den umgekehrten Verhältnissen:

"Das Unbehagen in der Moderne erwuchs aus einer Art Sicherheit, die im Streben nach dem individuellen Glück zuwenig Freiheit tolerierte. Das ›Unbehagen der Postmoderne‹ entsteht aus einer Freiheit, die auf der Suche nach Lustgewinn zuwenig individuelle Sicherheit toleriert." (ZB: Unbehagen: 11)

Der Entwurf immer neuer Seinstotalitäten habe sich glücklicherweise als haltlos erwiesen; die Gewissheit universalistischer Prinzipien sei "nach dem Sündenfall der Entzauberung der Tatsachenwelt präreflexiver Routinen" nur mehr als "unverhohlen und schamlos ›nachgemachte‹ Gewißheit" vorstellbar, "der all die Verletzlichkeit menschlicher Entscheidungen anhaftet" (ZB: FM: 31). Gleichwohl stimmt Bauman keine unbefangene Eloge auf die Postmoderne an. Für eine moralische Strukturierung der Lebenswelt – das Baumans Kritik eigentlich zugrunde liegende Motiv – lässt die Postmoderne nämlich ebenso wenig Raum wie ihre Vorgängerin (vgl. Breuer 1996). Denn die Einsicht in die Unmöglichkeit einer perfekten gesellschaftlichen Ordnung schlägt auf die Einzelnen zurück; es bleibt den sozialen Monaden überlassen, die Bedingungen einer Lebensgestaltung als kreative Selbsterschaffung eigenverantwortlich herzustellen. Ihre negative Freiheit wächst auf Kosten der positiven. Oder anders: das Streben nach Selbstverwirklichung verdrängt die Frage nach der guten Gesellschaft und die Möglichkeit ihrer praktischen Beantwortung. Individualität *de facto* (vgl. ZB: FM: 43) könne nur durch die öffentliche Einigung auf den Rahmen autonomer Lebensvollzüge gewährleistet werden. Solange dies nicht der Fall sei, blieben alle zugestandenen Freiheiten (Individualität *de jure*) hinter ihrer Anwendung zurück, denn für Bauman "it is

democracy that is the ultimate guarantor of individual freedom, not the other way round" (Blackshaw 2005: 9).

In seiner Auslegung des Individualisierungsbegriffs lässt sich Bauman von Ulrich Becks Überlegungen zur sozialen und politischen Dynamik in der 'Risikogesellschaft' leiten. Der "Fahrstuhl-Effekt", so hatte Beck (1986: 122) diagnostiziert, sei verantwortlich dafür, dass trotz fortbestehender sozialer Ungleichheit, die Bindung sozialer Akteure an klassenspezifische Milieus lockerer und der Raum individueller Lebensplanung größer wird. Das führte in der Konsequenz so weit, dass "Systemprobleme in persönliches Versagen abgewandelt und politisch abgebaut" (ebd.: 118) werden. Insbesondere diese Schlussfolgerung übernimmt Bauman und legt sie der Analyse und Kritik postmoderner Lebensformen zugrunde:

"Die Annahme, man dürfe niemanden für das eigene Unglück verantwortlich machen, heißt keineswegs, daß man sich mit Hausmitteln gegen jedes Unglück schützen, daß man sich wie Münchhausen am eigenen Zopf aus jedem Schlamassel ziehen kann. [...] Risiken und Widersprüche werden nach wie vor sozial produziert; lediglich zu ihrer Bearbeitung wird man individuell genötigt. [...] Es tut sich ein immer größerer Abgrund auf zwischen Individualität als Schicksal und der praktischen und realen Individualität als Form der Selbstbehauptung." (ZB: FM: 45 f.)

Denn, so wiederum mit Beck, der seit den 1970er Jahren kontinuierlich gewachsene Lebens- und Bildungsstandard sowie die Zunahme sozialer Mobilität und erwerbsfreier Zeit habe zwar den Spielraum individuellen Handelns drastisch erweitert. Und gestützt von der Veränderung kultureller Ideale, habe der sozialstrukturelle Wandel zwar zur Etablierung selbstexperimenteller Lebensformen geführt (vgl. Honneth 2002: 148 f.). Aber was zunächst als Anspruch von Nonkonformisten formuliert wurde und das Potential zur unproblematischen Erfahrung von Ambivalenz bot, wurde zur Legitimation einer gesellschaftlichen Umstrukturierung, die in Form prekärer Arbeitsbeziehungen und psychischer Störungen auf die Subjekte zurückschlägt.

In Folge der Krise des Fordismus seit den 1970er Jahren wurden eine ganze Reihe von Maßnahmen ergriffen, die Selbstfindung und Eigeninitiative zum kalkulierbaren Produktivitätsfaktor werden ließen. Um ökonomischen Erfordernissen nachzukommen stand die Flexibilisierung und Segmentierung des Arbeitsmarktes ebenso zu Gebote wie der Wandel von der Arbeits- zur Wissensgesellschaft (oder doch zumindest deren Ausrufung). Der Anspruch auf Einzigartigkeit wird durch zielgruppenorientierte

Konsumangebote und die "Standardisierung von Lebenslagen" (Beck 1986: 205 f.) klassiert. Individualisierung, so die Konsequenz, tritt nunmehr als institutionelle Anforderung auf. Zwischen gebotener Selbstlegitimation und dauernden Selbstzweifeln macht der postmoderne Durchschnittsmensch Erfahrungen, die in der Moderne den 'Fremden' vorbehalten waren. Weil Ambivalenz kein Thema mehr für politische Entwürfe ist und der 'Gärtnerstaat' im Verschwinden begriffen ist, bleibt das Privatleben der einzige Ort, wo die Individuen "hoffen können, eine Heimat inmitten der universalen Heimatlosigkeit erbauen zu können" (ZB: MuA: 157).

Was Bauman am spätmodernen Individualisierungsprozess interessiert, sind die Auswirkungen auf alltägliche Handlungsvollzüge und wie sie koordiniert werden könnten ohne die Fehler moderner Homogenisierungsprojekte zu wiederholen. Im Zentrum seines Interesses stehen Möglichkeiten, der Kontingenzerfahrung anders denn im Hamsterrad der Selbstkultivierung begegnen zu können. Die Inventarisierung der flüchtigen Moderne macht deutlich, in welchen Ausmaßen die Stabilität der Selbst- und Welterfahrung, die Qualität der Öffentlichkeit sowie die ökonomische Grundlage gegenwärtiger Gesellschaften umgestaltet werden. Ich werde die Tendenzen zur 'Verflüchtigung' hinsichtlich dieser drei Aspekte überblicksartig rekonstruieren.

Auf die komplexen und in sich widersprüchlichen Anforderungen des sozialen Prozesses, der überdies nicht länger staatlich kanalisiert wird, reagieren die Individuen mit "Flucht vor der Ambivalenz und Flucht vor der Festlegung" (Junge 2002: 95). Unsicherheit und Unbestimmtheit angesichts von Entscheidungen, die keinem verallgemeinerbaren Kriterium unterliegen, zwingen zum andauernden Changieren zwischen Selbstbeobachtung und Identitätskonstruktion. Wo alternative Handlungsoptionen so zahlreich sind, dass eine 'richtige' Wahl nicht getroffen werden kann – in einer "Welt überschäumender Mittel, in der zugleich völlige Unklarheit über sinnvolle Ziele besteht" (ZB: FM: 84) –, werden die eigene Subjektivität und soziale Beziehungen nur unter Maßgabe ihrer Potentialität, nicht aber ihrer gegenwärtigen Realität betrachtet:

"Mit der Abdankung der zentralen Organisationskomitees, die sich um Ordnung und Regelmäßigkeit, um die Differenz zwischen richtig und falsch kümmerten, erscheint die Welt heute als grenzenlose Ansammlung von Möglichkeiten: ein Container, randvoll mit zu ergreifenden oder verpaßten Gelegenheiten. Es gibt – schmerzhaft – viele Alternativen, deren

Menge den Rahmen eines individuellen Lebens sprengt. Den Raum, den das zentrale Organisationskomitee hinterlassen hat, füllt heute die Unendlichkeit ungenutzter Möglichkeiten aus." (ebd.: 76)

Am besten noch fährt der Mensch der Spätmoderne mit einer Strategie gezielter Unmittelbarkeit: die schockartige Befriedigung (irgend-)eines Bedürfnisses entspricht der Notwendigkeit lebenspraktischer Entscheidungen, dient aber in ihren kathartischen Aspekten auch der Vorbereitung auf neue Kicks. Ohnehin verlangt die Privatisierung der Ambivalenzerfahrung eine Umorganisation der Begehrensstruktur, so dass Ziele in Mittel verwandelt werden, die keinem Endzweck mehr dienen. Die Akteure laufen Gefahr, sich an völlig irrationalen 'Zielen' aufzureiben; Lebensführung werde zur Tragikomödie: sehr eindringlich beschreibt Bauman, wie wir ständig auf der Suche seien nach "Wegen, Rücklagen für schlechte Zeiten zu bilden und den Möglichkeiten, Geld auszugeben, das wir noch nicht eingenommen haben; nach den Mitteln, die es uns ermöglichen, das, was getan werden muß, schneller zu erledigen, und nach Wegen, die damit entstandene freie Zeit zu füllen; nach den köstlichsten Speisen und den effektivsten Formen der Diät; nach den leistungsstärksten Hi-Fi-Anlagen und den wirkungsvollsten Kopfschmerztabletten" (ebd.: 91). Ein Leben im Zeichen permanenter Überschreitung modelliere auch das physische Selbstverhältnis um. Nicht mehr Gesundheit, die sich an interpersonal gültigen Normen orientiere, sondern Fitness, die prinzipiell grenzenlose 'Investition' ins eigene (erotische und unternehmerische) Potential bestimme das Verhältnis zum Körper, nachdem er aus industriellen Arbeitsvollzügen freigesetzt wurde.

Die Suche des Individuums nach Orientierung in der flüchtigen Moderne trifft auf Institutionen, die ihrer Relevanz für die Gestaltung des gesellschaftlichen Gefüges entledigt sind. An ihre Stelle sieht Bauman Formen der Vergemeinschaftung von Intimitäten treten. Talkshows und 'investigativer' Journalismus bringen persönliches Leid zwar zur Sprache, können aber über die Beruhigung, dass es anderen auch nicht besser geht, hinaus keine Verdichtung der Unmutsbekundungen leisten, sondern delegieren sie an die Eigenverantwortung. Bauman (ebd.: 65) erkennt eine "Kolonisierung des Öffentlichen durch das Private", die mit einem Trend zur Kommodifizierung nicht-marktvermittelter sozialer Beziehungen einhergeht. Denn im Konsum lässt sich – entsprechende finanzielle Ressourcen vorausgesetzt – die Unbestimmtheit des Selbst zumindest für kurze Zeit bannen; die Konsumenten können

"frei sein von dem Gefühl, etwas falsch gemacht, etwas vergessen oder nicht ordentlich gemacht zu haben" (ebd.: 99). Diese Funktion kommt auch den neu entdeckten Gemeinschaften zu, die den im Globalisierungsprozess zerfallenden Nationalstaat um sein Sicherheitsversprechen beerben sollen. Da ihrerseits artifizielle Gebilde, sind die von den Kommunitaristen postulierten Gemeinschaften in Baumanns Augen nur "Pseudo-Lösungen" (Reese-Schäfer 2002: 331) für das Orientierungsproblem in der Postmoderne. Denn: "Will man das kommunitäre Projekt realisieren, bedarf es des Appells an genau jene (...) individuellen Entscheidungen, die im Rahmen dieses Denkens geleugnet werden" (ZB: FM: 200). Ähnlich dem Identitätsmanagement ist das Leben in Gemeinschaften instabil, umkämpft, ja, "explosiv" (ebd. 233).

Unter den Bedingungen der soliden Moderne hätte die menschliche Arbeitstätigkeit im Horizont der Teilhabe am gattungsgeschichtlichen Fortschritt und der kumulativ erweiterten Verbesserung der Lebensbedingungen gestanden. Arbeit war nach Bauman in dieser Phase ein zentraler gesellschaftlicher Wert, weil sie die kollektive Zukunft strukturierte und der Kontingenz die Aussicht auf eine kontrollierbare Abfolge von Ereignissen entgegensetzt. Dass unter 'Beruf' in erster Linie 'Berufung' verstanden wurde bezeuge die gesellschaftlich platzanweisende Funktion produktiver Verausgabung. Werden Orientierung und Perspektive der Lebensführung fraglich, gestalten sich die Arbeitsbeziehungen um.

"Befreit man Arbeit von allem eschatologischen Beiwerk, kappt man die metaphysischen Wurzeln, so zeigt sich, daß sie jene zentrale Bedeutung im Reich der Werte verloren hat, die ihr in der soliden Moderne und im schweren Kapitalismus zukam. Arbeit gibt heute nicht mehr das Koordinatensystem ab, in dem sich feste Selbstdefinitionen, Identitäten und Lebenspläne aufspannen lassen" (ZB: FM: 164).

Als Leitmotiv aller mit ökonomischer (Re-) Produktion besetzten Lebensvollzüge gelte nunmehr Kurzfristigkeit – sowohl hinsichtlich individueller Karriereverläufe (häufiger Arbeitsplatzwechsel, Flexibilität) als auch bezüglich des unternehmerischen Engagements (Standort, Investitionen, Produktpalette). Das leichte Produktionsregime trenne das ehe-ähnliche Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit. Bauman schreibt der digitalen Revolution und den Wirtschaftspraktiken in der Informationsgesellschaft zu, sie hätten die "Irrelevanz des Raums, verkleidet als Annullierung der Zeit" (ebd.: 140) zu verantworten. Da Entfernungen immer belangloser werden, löse sich die Bindung an den Standort. Wie der Raum entwertet wird, bezeugen etwa kurzfristige Verlagerungen

von Fabrikanlagen. Soziale Differenzierung und die Möglichkeit, das Handeln anderer normativ zu steuern, seien in der klassischen Moderne eine Frage territorialer Grenzziehung gewesen; heute sind dafür Beschleunigungs- und Verzögerungspotentiale ausschlaggebend. Auf der anderen Seite untergräbt die Ästhetisierung der (Lohn-) Arbeit – ihre Angleichung an spielerische Verhaltensweisen, die Abkopplung von Endzwecken, die Aufladung mit Kreativitäts-Ansprüchen und letztlich ihre Entkörperlichung – die Bedingungen politisch-kollektiven Handelns.⁴³

6.3 Für eine Ethik der Alterität

An dieser Stelle meiner Ausführungen sehe ich folgende Schwierigkeit: Wie für die postmoderne Sozialtheorie zu erwarten, kritisiert Bauman die Moderne für ihren Drang auf Beseitigung von Kontingenz und Ambivalenz. Es hat sich aber auch gezeigt, dass er großes Unbehagen an der Postmoderne empfindet, welches er in seinen jüngsten Arbeiten immer stärker zur Globalisierungskritik erweitert. Bei der Frage nach den politischen Perspektiven, die Bauman der Forderung nach Akzeptanz von Ambivalenz, folgen lässt, offenbart sich m. E. die mangelnde Konsistenz seiner Zeitdiagnose. Es spielt nämlich jetzt ein moraltheoretisches Motiv hinein, dessen Verhältnis zur Kontingenzproblematik ungeklärt ist. So wird zwar nachvollziehbar, wie Moderne und Postmoderne moralisches Verhalten – was Bauman darunter versteht stelle ich im Anschluss dar – verwehren. Aber es wird nicht deutlich, welche Konsequenzen das für seinen Blick auf die Postmoderne hat. Der Erwartung nach müsste ja die gewachsene Einsicht in die Kontingenz von Normen und Überzeugungen bessere Voraussetzungen für die Freilegung moralischer Impulse bieten können.⁴⁴ Wenn das zutrifft, bliebe immer noch zu klären, in welchem Zusammenhang Moral und Ambivalenz stehen. Ich wähle diesen Weg: davon ausgehend, dass Bauman eine Postmoderne anstrebt, die Ambivalenz nicht länger individualisiert, aber auch nicht in Gemeinschaftsutopien und

⁴³ Wie es um die politische Bearbeitung der Unsicherheit und des Unglücks, das die 'leichte' Ökonomie produziert, bestellt ist, und wie auch hier nicht nur der Raum zur öffentlichen Skandalisierung enger, sondern auch das kritische Potential kleiner wird, dokumentieren Untersuchungen zur gewerkschaftlichen Organisation prekär Beschäftigter (vgl. dazu Tobias Wölfe: *Prekäre Beschäftigung und gewerkschaftliche Organisation*. Exposé für ein Promotionsvorhaben. Unveröffentl. Ms. Berlin 2006).

⁴⁴ Bspw. MuA: 161: "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit war der Schlachtruf der Moderne. *Freiheit, Verschiedenheit, Toleranz* ist die Waffenstillstandsformel der Postmoderne."

Ordnungsobsessionen zurückfällt, versuche ich die Bedeutung der Moralkonzeption im Lichte meiner Fragestellung zu klären.

Seine Untersuchung des Holocaust ließ Bauman erkennen, dass sich moralisches Handeln i. S. v. Akten, die sich der Judenverfolgung widersetzen geradezu a-sozial ausdrücken kann. Dem Soziologismus, Moral sei eine Funktion gesellschaftlicher Integration, tritt er mit der These entgegen, die Fähigkeit, gut und böse unterscheiden zu können, gehöre "zur Ausstattung des Menschen wie seine biologische Konstitution" (ZB: DdO: 193). Nicht im gesellschaftlich normierten, sondern im existentiell zwischenmenschlichen Raum konstituiere sich Moral. Der Zutritt zu diesem Raum wird durch die Sozialtechniken der Moderne – Bürokratie und Mediatisierung des Handelns – tendenziell verstellt. Erst die postmoderne "Emanzipation von dem charakteristisch modernen Drang, die Ambivalenz zu überwinden" (ZB: MuA: 160) bietet die Chance zur Remoralisierung des Handelns durch die Ermöglichung unreglementierter sozialer Erfahrungen. Die Individualisierung der Ambivalenzerfahrung provoziert hingegen zum Scheitern verurteilte Fluchtbewegungen, die statt moralisch relevante *Begegnungen* in Aussicht zu stellen, eher zu *Vergegnungen* führen (vgl. ebd.: 107). Transitive Identitäten, Entwertung des Vergangenen und Unwägbarkeiten der Zukunft rütteln an den "Brücken von Kultur und Moral (...), die das Vorübergehende mit dem Dauerhaften, die Sterblichkeit des Menschen mit der Unsterblichkeit menschlicher Errungenschaften verbanden und auf denen auch ein verantwortungsvolles Leben im Augenblick möglich war" (ZB: FM: 153).

Die Grundlagen einer postmodernen Ethik, die von der Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber dem (konkreten) Anderen ausgeht, findet Bauman im Werk des französischen Philosophen Emmanuel Lévinas. Die Erfahrung des Krieges und insbesondere des Holocaust verdeutlichte Lévinas die Ohnmächtigkeit des individuellen Subjekts gegenüber der als notwendig und wahr verstandenen gesellschaftlichen Totalität. Die traditionelle Philosophie habe stets eine prinzipielle, vernünftige und von daher erkennbare Grundlage allen Seins ausfindig machen wollen. Diese 'Ursprungsphilosophie' (Adorno) tendiere jedoch dazu, extramentale Wirklichkeit mit intellektuellem Herrschaftsanspruch zu verwechseln; Lévinas wirft ihr vor, "das Andere nicht als solches anerkannt, es stets dem ›Selben‹ (...) einverleibt, dem immer schon Bekannten angeglichen, es domestiziert zu haben" (Wenzel 1998: 154). Der Mensch sei

aber in erster Linie nicht im Verhältnis zur Totalität, sondern im *kontextlosen* Sein mit dem Anderen – oder besser: *für* ihn – zu betrachten. In der leiblichen Präsenz und im "Antlitz" offenbart sich dem Ich die "reine Kontingenz des Anderen, in seiner Schwäche und seiner Sterblichkeit" (Mosès 1993: 366). Da sie die radikale Andersheit und die Inkommensurabilität des Gegenübers zu denken erlaubt, da sein Ausgeliefertsein nicht in Gemeinsamkeit synthetisiert werden kann, ist die Beziehung zwischen Ich und Anderem als unendlich zu charakterisieren. Lévinas radikalisiert seinen Ansatz nochmals indem er das moralische Verhältnis auf eine "ursprüngliche Sinnlichkeit" (ebd.: 374) gründet, die das Ich zur Geisel des Anderen macht; Distanzlosigkeit und Passivität konstituieren Subjektivität geradezu als Befürwortung des Anderen und Sorge um ihn.

Spätestens hier stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit der Annahme nicht-reziproker moralischer Beziehungen mit einer Sozialtheorie, die die objektive Ordnung der Gerechtigkeit in den Blick nehmen muss. Bauman erkennt das Problem: im moralischen Raum zwischen Ich und Anderem "bleiben die meisten Dinge beiseite, die das tägliche Leben eines jeden Menschen ausfüllen" (ZB: Unbehagen: 85). Das tägliche Leben ist v. a. eines in Ansehung des Dritten. Er ist zwar immer der "Nächste eines Nächsten" (Mosès 1993: 376) und insofern der Verantwortung des Ich zugänglich, zugleich ist er aber ein Individuum unter anderen. Der moralische Impuls gerät in die Zwickmühle zwischen Sorge für den einzigen Anderen und gerechter Behandlung des Dritten. Dieses Dilemma ist unausweichlich: "In der Vielheit zählt jedes Antlitz, und alle Antlitze negieren sich gegenseitig" (Lévinas 1994: 121). Am Anfang der Gerechtigkeit steht die Ambiguität: sie muss das Unvergleichliche vergleichen, d. h. Interessen abwägen, einen allgemeinen Maßstab für die notwendigerweise verschiedenen Ansprüche finden und eine Rangfolge jener, die sie geltend machen, festlegen. Die damit einhergehende Gewalt ist selbst eine Folge der All-Gütigkeit der moralischen Urszene, sie fordert ihre eigene Einschränkung wie sie auch ihren Anspruch aufrechterhält. Ethische und politische Ordnung befinden sich in einem Spannungsverhältnis: die gerechte Ordnung des Staates muss sich "immer wieder am hohen Standard der ursprünglichen Einzigkeit messen lassen (...). Ein untilgbarer Charakterzug jeder Gerechtigkeit sei daher die Unzufriedenheit mit sich selbst" (ZB: Unbehagen: 91).

Hierin liegt die Verknüpfung zwischen Moral und Ambivalenz: die Gerechtigkeit selbst ist in sich widersprüchlich, sie will es eben allen – dem Anderen als Antlitz wie dem Bürger – 'Recht machen'. Wird die Ambivalenz ausgebrems, dann mit ihr die moralische Verantwortlichkeit. Sofern sie die kognitive Strukturierung aufgibt und obwohl an ihre Stelle eine ästhetische Strukturierung des moralischen Raumes tritt, begrüßt Bauman die Postmoderne, strebt aber ihre Reformierung und Re-Politisierung an, denn Kontingenztoleranz, die "Fähigkeit zu einem Leben, das mit Unterschieden umzugehen, sie möglicherweise zu genießen und davon zu profitieren weiß, entsteht nicht von selbst" (ZB: FM: 126).

7. Schluss

Die Idee der vorliegenden Arbeit war es, ein vermutetes untergründiges Motiv der Sozialtheorie moderner und postmoderner Provenienz herauszustreichen, es auf gesellschaftskritische Absichten dieser Theorie zu beziehen und einen Wandel in ebendiesen Absichten aufweisen zu können, der von den zeitdiagnostischen Befunden unabhängig scheint. Im Werk bedeutsamer Autoren – Max Weber, Walter Benjamin, Richard Rorty und Zygmunt Bauman – spiele der Gedanke der Kontingenz des Sozialen eine gleichermaßen zentrale Rolle, werde aber in verschiedener und geradezu entgegengesetzter Weise zum Ausgangspunkt von Vorstellungen des guten Lebens genommen. Weber und Benjamin hätten Kontingenz als eine Pathologie moderner Gesellschaften beurteilt und dementsprechend ihre Aufhebung angestrebt, Rorty und Bauman würden Kontingenz als Quelle intakter Sozialverhältnisse ansehen und gegen ihre Verleugnung Einspruch erheben. In der Untersuchung dieser Thesen war es mein Anliegen, die von allen Autoren behauptete Kontingenzsteigerung in der Moderne auch auf blinde Flecken bezüglich der unterschiedlichen Wahrnehmung im philosophischen Diskurs und der alltäglichen Praxis rückzubeziehen. Der Auswahl der Autoren lag eine methodische Überlegung zugrunde: um die Repräsentativität ihres Denkens für hegemoniale Deutungsmuster in den intellektuellen Diskursen der 20er und 90er Jahre behaupten zu können, habe ich jeweils Vertreter des handlungstheoretischen und strukturtheoretischen 'Lagers' gegenübergestellt.

Die möglichen Schlussfolgerungen des Unternehmens erstrecken sich auf die Verifizierung oder Falsifizierung der Ausgangsthese und den Ertrag der damit gewonnen Erkenntnis und des Weiteren auf Probleme, die ich in der theoretischen Grundlegung der Untersuchung sehe.

Die Ergebnisse der einzelnen Kapitel werde ich nicht im Detail wiederholen, sondern orientiere mich an der Zusammenstellung in Tabelle 1 (S. 104). Meiner These nach müssten sich Parallelen in der Analyse einer grundlegenden vorgängigen Veränderung gesellschaftlicher Strukturen derart ergeben, dass die Autoren die Zunahme in der Macht zur Gestaltung des Sozialen mit dem Verlust von Konventionen der Handlungskoordination und dem Gefühl eines Ordnungsschwundes verbinden. Diese

Behauptung lässt sich aufrechterhalten. Obwohl mit durchaus unterschiedlichen Konzepten heben alle vier Autoren dieses Moment der Entbindung menschlichen Handelns von ihrerseits nicht sozial konstruierten Beschränkungen hervor. Bei Benjamin spielt der erste Weltkrieg explizit, bei Weber etwas verhaltener dabei eine zentrale Rolle; Weber macht ideelle, Benjamin materiell-technische Faktoren im Hintergrund der gewachsenen innerweltlichen Orientierung aus; beide wenden sich vorderhand gegen simulierte Ganzheitlichkeiten. Das Erfordernis zur sozialen Konstruktion findet sich bei Benjamin als Einsatz der 'zweiten Technik'⁴⁵ wieder, bei Weber im calvinistischen Erwähltheitsglauben und der Betonung individueller Sinnstiftung. Rortys Argumentationsgrundlage ist eine radikale Erkenntniskritik, die es ihm erlaubt, alle sozialen Praktiken an ihren 'Vokabularen' zu relativieren und die Geschichte der Moderne als Dynamik einander abwechselnder Beschreibungen zu reformulieren. Für Bauman zeichnet sich die flüchtige Moderne durch den Abbau kognitiver Strukturierungen und die Einsicht der Akteure in das Anders-möglich-sein der Gesellschaft aus, zugleich sieht er aus dem Prozess der Individualisierung Orientierungs- und Entscheidungsprobleme hervorgehen.

⁴⁵ Die "zweite Technik" (WB: KR:360) steht vermutlich für eine maschinell vermittelte Welterschließung, die es mit der verdinglichten 'zweiten Natur' (Lukács) aufnehmen kann.

	Max Weber	Walter Benjamin	Richard Rorty	Zygmunt Bauman
<i>Kontingenzbegriff</i>	Entzauberung; Beherrschung durch Berechnung, Polytheismus der Werte	Verkümmern der Aura; Verlust biographischer Integration; Leben als Hasard Spielräume durch zweite Technik	Zufall: Beschreibung statt Repräsentation, zufallsblinde Prägung des Selbst, Liberalismus als nützlichste Form von Politik	Ambivalenz: Kultur und Sprache als fortwährende Bearbeitung von Kontingenz; Umgang mit Fremden
<i>Kontingenzdiagnose</i>	Individualisierung der Sinnfrage; Entsubstantialisierung von Wirtschaft und Wissenschaft Fachmenschentum	Tabula Rasa; Strukturwandel der Erfahrung; Umgestaltung von Arbeits- und Mitteilungsformen; Reizüberflutung durch Chocks	Wandel der liberalen Gesellschaften des Westens zu Kontingenzkulturen; Geschichte als Geschichte einander ablösender Metaphern	Moderne: Ordnungswahn, Vernichtung des Fremden, Postmoderne: Privatisierung von Ambivalenz, Individualisierung
<i>Kontingenzbearbeitung</i>	ewiger Kampf der Götter vs. Heldenethik: verbindliche Wahl existentieller Werte; Abwehr der Bürokratisierung durch politischer Führer; Formalisierung der Demokratie	echte historische Erfahrung; wirklicher Ausnahmezustand; Praxis des Historikers: Aufsprengung des zeitlichen Kontinuums; Resakralisierung	Ironie: Wechsel des Vokabulars; Solidarität durch Literatur; die Essentialisten schlecht aussehen lassen	Begrüßung der Postmoderne; Unbehagen: Kontingenz braucht Öffentlichkeit, so dass moralische Ansprüche überhaupt formuliert werden können

Tab. 1: zusammenfassende Darstellung der Interpretationsergebnisse

Beurteilung und Bearbeitung der Kontingenzsteigerung müssten meiner Ausgangsthese zufolge 'epochenspezifische' Ausprägungen annehmen: die Autoren der 20er Jahre drängen darauf, einen verloren gegangenen, überindividuell verbindlichen Sinn wieder zu finden bzw. die Orientierungslosigkeit durch die Setzung unbezweifelbarer Grenzen der Wirklichkeitsinterpretation zu beheben, die Autoren der 90er Jahre stellen die Gestaltung einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung grundsätzlich in Frage und begrüßen diese Art Unplanbarkeit. Stimmt das? Weber akzeptiert zunächst den Polytheismus der Werte, hält aber zugleich die (an sich kontingente) Wahl einer "letzten Stellungnahme zum Leben" (MW: WL: 599) offenbar für definitiv, nicht diskutabel. Um der Erstarrung der Gesellschaft durch bürokratische Strukturen vorzubeugen, bringt er den politischen Führer ins Spiel. Dessen Aufgabe wird aber rein formal bestimmt, so dass Weber – im vollen Bewusstsein der politisch instabilen Situation zu Beginn der Weimarer Republik – das Risiko einging, einer Schließung der Gesellschaft Vorschub zu leisten (vgl. Palonen 1998: 204, 208). Benjamin widersetzt sich gleichfalls jeder Mystifizierung der Aura, erblickt aber im Film ein Medium zur Wahrnehmung des Ganzen und hält durchgängig den Begriff "echter historischer Erfahrung" (WB: ÜMB: 643) aufrecht; diesen Erfahrungsbegriff verstehe ich als Mittel zur Aufhebung von Kontingenz, das aber im Rahmen der Verfahrensvorschläge zur Geschichtsschreibung keine unmittelbare politische Anwendung erlaubt.⁴⁶ Rorty begrüßt die Ausweitung des Kontingenzbewusstseins, denn das Wissen darum, dass die eigene Selbstbeschreibung keine tiefere Begründung hat und allein dem lokalen und historischen Kontext geschuldet ist, fordert zur Hinterfragung aller Selbstverständlichkeiten und zur Begegnung mit anderen Vokabularen auf; den Essentialisten, die immer noch glauben, sich in ihrem Handeln nach 'der Wahrheit' richten zu müssen, hält er alternative Beschreibungsmöglichkeiten entgegen und versucht ihr Vokabular einfach "schlecht aussehen zu lassen" (RR: KIS: 84). Der Kultivierung von Kontingenz durch private Neuerschaffung stellt er eine politisch-liberale Öffentlichkeit gegenüber. Auch für Bauman reimt sich Kontingenz nicht auf bedingungslose Dekonventionalisierung. Denn ohne den Raum zur öffentlichen Artikulation und Aushandlung von Interessen, schlage

⁴⁶ Schon eher hat sich die Studentenbewegung auf Benjamin bezogen. Die 68er-Revolution verknüpfe ich im Konzept hingegen mit dem Aufbruch in die Postmoderne. Es wäre also zu prüfen, wie genau die studentenbewegte und postmoderne Rezeption Benjamins aussieht und welche Aspekte des Werks u. U. vernachlässigt werden. Derrida etwa formulierte Kritik an Benjamins Schrift "Zur Kritik der Gewalt", die ich hier nicht beachtet habe, die aber vermutlich auch im Kontext einer Kontingenzproblematik diskutiert werden könnte.

Nonkonformismus als Sachzwang zurück. Sowohl Rorty als auch Bauman halten soziale Kontingenz im Sinne eines begrenzten, uneindeutigen und vorläufigen Verständnisses gesellschaftlicher Wirklichkeit für unproblematisch und begrüßenswert. Denn letztlich führe der 'Wille zur Eindeutigkeit' zu dem moralisch-politischem Fehler, das menschliche Verhalten einer intelligiblen Tiefenstruktur anpassen zu wollen. Beide postmodernen Denker sind aber darum bemüht, die Krise der epistemologischen und jene der politischen Repräsentation voneinander zu trennen; Kontingenz muss politisch bestätigt werden. Für Bauman heißt das: soziale Normen sind durch nichts zu rechtfertigen und dennoch ist der Versuch ihrer Rechtfertigung durch Politik der einzig sinnvolle Weg zur Gerechtigkeit, auch wenn er nie an ein Ende kommt. Für Rorty müsste sich ein ähnlich 'unproblematisches Legitimationsproblem' ergeben: die politische Gesellschaft konstituiert sich nicht aufgrund einer vorpolitischen kollektiven Identität, sondern durch den Austausch der Vokabulare auf der historisch kontingenten Grundlage westlich-liberaler Gesellschaften.

Es bleibt zu fragen, was es heißt, *wenn* sich die These von der Verschiebung der Dominanzverhältnisse in der Kontingenzbearbeitung tatsächlich bestätigt *hätte*? Müsste es nicht bedeuten, dass der Impuls für oder gegen Substantialität (um es mit diesem vagen Begriff zu fassen) selbst keiner tieferen Begründung folgt, weil er sich ja in allen untersuchten Fällen vor dem Hintergrund einer gleich bleibenden Erfassung der gesellschaftlichen Situation artikuliert? Wäre damit eine historische Tendenz zur Selbstabschaffung der Zeitdiagnostik aufgewiesen? Aber gibt es nicht so etwas wie einen Orientierungsbedarf im Alltag, dem die Sozialtheorie entsprechen kann? Hätten die Arbeiten Webers und Benjamins nur noch antiquarische Relevanz? Könnte man davon sprechen, dass die *opinion leader* der Intellektuellen heute tatsächlich die Postmodernen sind und moderne Werte an Wichtigkeit verlieren?

Wäre, hätte, könnte – der Konjunktiv deutet die offenen Fragen und Unsicherheiten an. Sie resultieren m. E. auch aus Unklarheiten im Begriff der Kontingenz, der ja die konzeptionelle Klammer um die Einzelinterpretationen bilden sollte. Denn zweifellos gibt es Parallelen bezüglich der Wahrnehmung einer Verflüchtigung unantastbarer Werte, um die sich die Gesellschaft organisiert. Und wenn auch nicht ganz so glatt, aber doch ohne den Autoren übermäßig Gewalt anzutun, hat sich gezeigt, dass sie von jenen als Problem und von diesen als Chance eingeschätzt wird.

Aber der Begriff versammelt zu viele disparate Intentionen und ist zu allgemein, als dass er tatsächlich an Wissensbestände im Alltagsbewusstsein anknüpfen und eine Deutung für ganz konkrete gegenwärtige Gesellschaftsentwicklungen und soziale Konflikte sowie Möglichkeiten für eingreifendes Handeln bieten könnte. Dass 'alles eben auch ganz anders sein könnte' gibt dann als mobilisierbare Erfahrung doch nicht genug her. Für eine Soziologie mit kritischem Anspruch wäre es zunächst hilfreich gewesen, zu eruieren, ob und wie das Kontingenztheorem als solches zur Klärung der Frage nach der Verantwortung für gesellschaftliche Verhältnisse beiträgt, die dem guten Leben im Weg stehen.

In der Arbeit blieb außerdem die beabsichtigte Distanz zur rein ideengeschichtlichen Betrachtung nicht durchgängig gewahrt. Für die 1920er Jahre wären Widersprüche zwischen Alltagspraktiken und Intellektuellendiskurs ebenso zu prüfen wie für die Gegenwart. Es ist ja keineswegs so, dass die sozialen Praktiken in spätmodernen Gesellschaften von einem Kontingenzbewusstsein durchsetzt wären, im Gegenteil: Differenzen werden regelmäßig naturalisiert, bspw. in rassistischen oder sexistischen Unterdrückungsverhältnissen. Tatsächlich: "Vieles ist im Leben Zufall, doch die meisten wollen Schicksal" (Blumfeld). In jenen Fällen hätte das Plädoyer für mehr Kontingenztoleranz seinen Ort. Doch formiert sich möglicherweise eine "neue Sehnsucht nach Substantialität", zumal im akademischen Feld selbst, die nicht ohne weiteres ins "Jenseits der Sprache" verwiesen werden kann (vgl. Gumbrecht 2005). Die Frage nach einer Wirklichkeit, die so elementar ist, dass sie *diesseits* des Sinns, der Sprache, des Bewusstseins lokalisiert werden muss, wäre mit den Schemata der Kontingenzbearbeitung zu kontrastieren. Die zeitdiagnostische Annahme, die der neuen Sehnsucht zugrunde liegt, geht von einem Sieg des Metaphysischen im Alltag aus – Computer und Biotechnologie seien nur die offensichtlichsten Zeugen, dass alles was "immer für wirklich zu halten wir angewiesen werden, [...] entweder zu mikroskopisch oder zu makroskopisch [ist], um unmittelbar erfahrbar zu sein" (ebd.: 758). Diese Art 'Präsenz' wäre dann keine metaphysische, das Verlangen nach ihr gründet gerade nicht im Versuch einer Rettung des Verstehens letzter Gründe oder der Wiedergewinnung eines sicheren Grundes für Wertungen und Handlungen. Die so beschriebene 'Sehnsucht' scheint in die Schubladen der Kontingenzbewältigung nicht so recht zu passen; sie stellt in Aussicht, trotz des Wissens, dass es kein Ende der Interpretation der Wirklichkeit gibt, sie dennoch entspannt abbrechen zu können.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1974): Philosophische Terminologie. Bd. 2. Hrsg. v. Rudolf zur Lippe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1997): Rede beim Empfang anlässlich des 15. Deutschen Soziologentages. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 20.2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 703-707.

Agnoli, Johannes (1996): Subversive Theorie. "Die Sache selbst" und ihre Geschichte. Hrsg. v. Christoph Hühne. Freiburg: ça ira.

Archer, Margaret S. (1994): Culture and agency. The place of culture in social theory. New York: Cambridge University Press.

Auer, Dirk (2003): Kontingenzbewusstsein und Möglichkeitssinn – Ironie und Gesellschaftskritik bei Richard Rorty. In: Thorsten Bonacker u. a. (Hrsg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten. Frankfurt a. M./ New York: Campus, S. 65-84.

Bader, Veit Michael u. a. (Hrsg.) (1976): Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber. Frankfurt a. M./ New York: Campus.

Baudelaire, Charles (1989): Der Maler des modernen Lebens. In: ders.: Sämtliche Werke/ Briefe. In acht Bänden. Hrsg. v. Friedhelm Kemp u. a. Bd. 5 Aufsätze zur Literatur und Kunst 1857-1860. München/ Wien: Hanser, S. 213-258.

Bauman, Zygmunt (1999): Culture as Praxis. New Edition. London u. a.: Sage [1973].

Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: Hamburger Edition.

Bauman, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Hamburger Edition.

Bauman, Zygmunt (1999): Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg: Hamburger Edition.

Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1991): Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Berlin, Isaiah (1995): Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt a. M.: Fischer.

Blackshaw, Tony (2005): Zygmunt Bauman. New York: Routledge.

Bolz, Norbert (1989): Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München: Fink.

Bonacker, Thorsten (2002): Die Kontingenz politischen Handelns. Adorno, Arendt und die Legitimationsprobleme in der politischen Gesellschaft. In: Dirk Auer/ Lars Rensmann/ Julia Schulze Wessel (Hrsg.): Arendt und Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 286-310.

Breuer, Stefan (1994): Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Breuer, Stefan (1996): Mutters Moral ist die beste. Zygmunt Bauman kann die Moderne so wenig leiden wie die Postmoderne. In: FAZ vom 11.04.1996.

Dahrendorf, Ralf (2004): Nachwort. In: Max Weber: Politik als Beruf. Stuttgart: Reclam, S. 85-96.

Demirovic, Alex (2004): Verantwortung und Handeln. In: Frankfurter Arbeitskreis für politische Philosophie und Theorie (Hrsg.): Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus. Bielefeld: transcript, S. 143-169.

Derrida, Jacques (1983): Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Frank, Manfred (1984): Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Freud, Sigmund (1940): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: ders.: Gesammelte Werke Bd. XII: Werke aus den Jahren 1917-1920. Frankfurt a. M. u. a.: Fischer u. a., S. 1-12.

Freud, Sigmund (1969): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933). In: ders.: Studienausgabe Bd. I: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Frankfurt a. M.: Fischer.

Früchtl, Josef (2001): Demokratische und ästhetische Kultur. Folgen der Postmoderne. In: Thomas Schäfer/ Udo Tietz/ Rüdiger Zill (Hrsg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 264-286.

Früchtl, Josef (1995): Richard Rorty. In: Bernd Lutz (Hrsg.): Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 2., akt. u. erw. Aufl. Weimar/ Stuttgart: Metzler, S. 607-610.

Fürnkäs, Josef (2000): Aura. In: Michael Opitz/ Erdmut Wizisla (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 95-146.

Gagnebin, Jeanne-Marie (1978): Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes. Erlangen: Palm & Enke.

Graevenitz, Gerhart v./ Odo Marquard (Hrsg.) (1998): Kontingenz (=Poetik und Hermeneutik XVII). München: Fink.

Gumbrecht, Hans Ulrich (1997): Wahrnehmung versus Erfahrung oder die schnellen Bilder und ihre Interpretationsresistenz. In: Birgit Recki/ Lambert Wiesing (Hrsg.): Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik. München: Fink, S. 160-179.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2005): Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken Jg. 59 H. 677/ 678, S. 751-761.

Guttandin, Friedhelm (1998): Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers. Westdeutscher Verlag.

Habermas, Jürgen (1972): Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: Siegfried Unseld (Hrsg.), Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags Walter Benjamins. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 173-223.

Hollis, Martin (1995): Soziales Handeln. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaften. Berlin: Akademie.

Honneth, Axel (1999): Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin. In: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. 2. Aufl., erw. Neuausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 93-113.

Honneth, Axel (2002): Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: ders. (Hrsg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M.: Campus, S. 141-158.

Honneth, Axel (2006): Walter Benjamin als religiöser Dezipionist. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 3 H. 1, S. 121-130.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1998): Bauman in Germany. Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding. In: Theory, Culture & Society Vol. 15 (1), S. 47-55.

Joas, Hans (2004a): Kontingenzbewußtsein. Der erste Weltkrieg und der Bruch im Zeitbewußtsein der Moderne. In: Petra Ernst/ Sabine A. Haring/ Werner Suppanz (Hrsg.): Aggression und Katharsis. Der erste Weltkrieg im Diskurs der Moderne. Wien: Passagen, S. 43-56.

Joas, Hans (2004b): Morality in an Age of Contingency. In: Acta Sociologica Jg. 47 H. 4, S. 392-399.

Joas, Hans u. a. (2002): Kontingenz und Moderne. Sozialphilosophische, ideengeschichtliche und historisch-soziologische Dimensionen. Antrag an die Volkswagenstiftung im Rahmen des Programms "Schlüsselthemen der Geisteswissenschaften". Auszug unter: www.kontingenz.net

Joas, Hans/ Wolfgang Knöbl (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Junge, Matthias (2002): Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman. In: Matthias Junge/ Thomas Kron (Hrsg.): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Opladen: Leske + Budrich, S. 81-101.

Kaesler, Dirk (2003): Max Weber (1864-1920). In: ders. (Hrsg.): Klassiker der Soziologie. Bd. 1. Von Auguste Comte bis Norbert Elias. 4. Aufl. München: Beck, S. 190-212.

Kliche, Dieter (1999): Politische Ironie/ Ironische Politik. Über Richard Rortys Begriff der Ironie mit gelegentlicher Rücksicht auf Friedrich Schlegel und Sören Kierkegaard. In: Karlheinz Barck/ Richard Faber (Hrsg.): Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 171-197.

Knemeyer, Franz-Ludwig (1978): Polizei. In: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 4. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 875-897.

Knöbl, Wolfgang (2005): Zygmunt Bauman, die britische Soziologie und Maggie Thatcher. In: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung Jg. 14 H. 6, S. 85-92.

König, René (1991): Zur Soziologie der Zwanziger Jahre oder Epilog zu zwei Revolutionen, die niemals stattgefunden haben, und was daraus für unsere Gegenwart resultiert. In: ders.: Soziologie in Deutschland. Begründer, Verächter, Verfechter. München: Hanser, S. 230-257.

Korta, Tobias F. (2001): Geschichte als Projekt und Projektion. Walter Benjamin und Siegfried Kracauer zur Krise des modernen Denkens. Frankfurt a. M.: Lang.

Koselleck, Reinhart (1989): 'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' – zwei historische Kategorien. In: ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 349-375.

Kron, Thomas (2000): Die Unordnung aushalten – Zygmunt Baumans Plädoyer für eine postmoderne Moral. In: Uwe Schimank/ Ute Volkmann (Hrsg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen 1. Eine Bestandsaufnahme. Opladen: Leske + Budrich, S. 215-226.

Lévinas, Emmanuel (1994): "Die Menschheit ist biblisch". In: Elisabeth Weber (Hrsg.): Jüdisches Denken in Frankreich. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, S. 117-131.

Lilienthal, Markus (2001): Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/05). In: Gerhard Gamm/ Andreas Hetzel/ Markus Lilienthal (Hrsg.): Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie. Stuttgart: Reclam, S. 94-107.

Lindner, Burkhardt (1985): Technische Reproduzierbarkeit und Kulturindustrie. Benjamins "Positives Barbarentum" im Kontext. In: ders. (Hrsg.): Walter Benjamin im Kontext. 2., erw. Aufl. Königstein/ Ts.: Athenäum, S. 180-223.

Loo, Hans van der/ Willem van Reijen (1992): Modernisierung. Projekt und Paradox. München: dtv.

Makropoulos, Michael (1989): Modernität als ontologischer Ausnahmezustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne. München: Fink.

Makropoulos, Michael (1989): Modernität als ontologischer Ausnahmezustand. Walter Benjamins Theorie der Moderne. München: Fink.

Makropoulos, Michael (1997): Modernität und Kontingenz. München: Fink.

Makropoulos, Michael (2004): Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne. In: Archives Européennes de Sociologie Jg. 45, S. 369-399.

Makropoulos, Michael (2005): Krise und Kontingenz. Zwei Kategorien im Modernitätsdiskurs der klassischen Moderne. In: Moritz Föllmer/ Rüdiger Graf (Hrsg.): Die 'Krise' der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters. Frankfurt a. M.: Campus, S. 45-76.

Marx, Karl (1959): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Karl Marx/ Friedrich Engels: Marx-Engels-Werke. Berlin/ DDR Bd. 4, S. 459-493.

Marx, Karl (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW 23.

Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW 8, S. 111-207.

Marx, Karl (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW Ergänzungsband I, S. 465-588.

Mommsen, Wolfgang J. (1981): Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers. In: Historische Zeitschrift 233, S. 35-64.

Mommsen, Wolfgang J. (1983): Rationalisierung und Mythos bei Max Weber. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 382-402.

Mommsen, Wolfgang J. (1989): Politik und politische Theorie bei Max Weber. In: Johannes Weiß (Hrsg.): Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 515-542.

Moses, Stéphane (1993): Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins. In: Anselm Haverkamp/ Renate Lachmann (Hrsg.): Memoria. Vergessen und Erinnern (=Poetik und Hermeneutik XV). München: Fink, S. 385-405.

Moses, Stéphane (1993): Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas. In: Micha Brumlik/ Hauke Brunkhorst (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 364-384.

Nietzsche, Friedrich (1995): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart: Reclam.

Noetzel, Thomas (2001): Die politische Theorie des Pragmatismus: Richard Rorty. In: André Brodacz/ Gary S. Schaal (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart. Bd. II. Opladen: UTB: Leske + Budrich, S. 225-251.

Palonen, Kari (1998): Das 'Webersche Moment'. Zur Kontingenz des Politischen. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Peukert, Detlev (1989): Max Webers Diagnose der Moderne. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Peukert, Detlev (1991): Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2001): Die Ethik des Guten und die Soziologie. In: Jutta Allmendinger (Hrsg.): Gute Gesellschaft? Zur Konstruktion sozialer Ordnungen. Verhandlungen des 21. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000. Band A. Opladen: Leske + Budrich, S. 204-224

Reckwitz, Andreas (2003): Die Krise der Repräsentation und das reflexive Kontingenzbewusstsein. Zu den Konsequenzen der post-empiristischen Wissenschaftstheorien für die Identität der Sozialwissenschaften. In: Thorsten Bonacker u. a. (Hrsg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten. Frankfurt a. M./ New York: Campus, S. 85-103.

Rorty, Richard (1988): Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: ders.: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam, S. 82-125.

Rorty, Richard (1988): Solidarität oder Objektivität? In: ders.: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam, S. 11-37.

Rorty, Richard (1989): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (1994): Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie. Wien: Passagen.

Rorty, Richard (1998): Die Armen sind die große Mehrheit. Ein Interview mit Fragen von Ruth Sonderegger und Ralf Grötzer. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Jg. 46 H. 6, S. 983-990.

Rorty, Richard (1999): Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (2000): Überreden ist gut. Ein Gespräch mit Richard Rorty. In: ders.: Philosophie & die Zukunft. Essays. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 161-190.

Reese-Schäfer, Walter (2002): Unbehagen an der Moderne und an der Postmoderne. Zygmunt Bauman und das kommunitarische Denken. In: Matthias Junge/ Thomas Kron (Hrsg.): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Opladen: Leske + Budrich, S. 325-353.

Saussure, Ferdinand de (1931): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin/ Leipzig: de Gruyter.

Schäfer, Thomas (2001): Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rorty politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault. In: Thomas Schäfer/ Udo Tietz/ Rüdiger Zill (Hrsg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 166-193.

Schäfer, Thomas (1995): Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stäheli, Urs (2000): Poststrukturalistische Soziologien. Bielefeld: transcript.

Tiedemann, Rolf (1983): Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Zur Interpretation der Thesen "Über den Begriff der Geschichte". In: ders.: Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 99-142.

Tyrell, Hartman (1993): Potenz und Depotenzierung der Religion. Religion und Rationalisierung bei Max Weber. In: Saeculum 44, S. 300-347.

Vahland, Joachim (2001): Max Webers entzauberte Welt. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wagner, Peter (1995): Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin. Frankfurt a. M./ New York: Campus.

Weber, Max (1988): Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über 'Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden'. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: Mohr, S. 414-418.

Weber, Max (1988): Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, S. 146-214.

Weber, Max (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1. Tübingen: Mohr, S. 17-206.

Weber, Max (1988): Politik als Beruf. In: ders.: Gesammelte Politische Schriften. Herausgegeben v. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, S. 396-450.

Weber, Max (1988): Wissenschaft als Beruf. In: ders.: WL, S. 582-613.

Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 5., rev. Aufl., Studienausg. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1988): Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: ders.: GARS Bd. 1, S. 536-573.

Weber, Thomas (1997): Eingedenken. In: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus Bd. 3. Hamburg/ Berlin: Argument, S. 147-155.

Weber, Thomas (2000): Erfahrung. In: Michael Opitz/ Erdmut Wizisla (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 230-259.

Wenzel, Uwe Justus (1998): Jener Andere: Emmanuel Lévinas. In: Joseph Jurt (Hrsg.): Zeitgenössische Französische Denker. Eine Bilanz. Freiburg i. Br.: Rombach Litterae, S. 143-162.

Witte, Bernd (1985): Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wizisla, Erdmut (2000): Revolution. In: Michael Opitz/ Erdmut Wizisla (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 665-694.

Zeitlin, Irving M. (1974): Review "Culture as Praxis". In: Theory and Society Jg. 1 H. 2, S. 239-241.